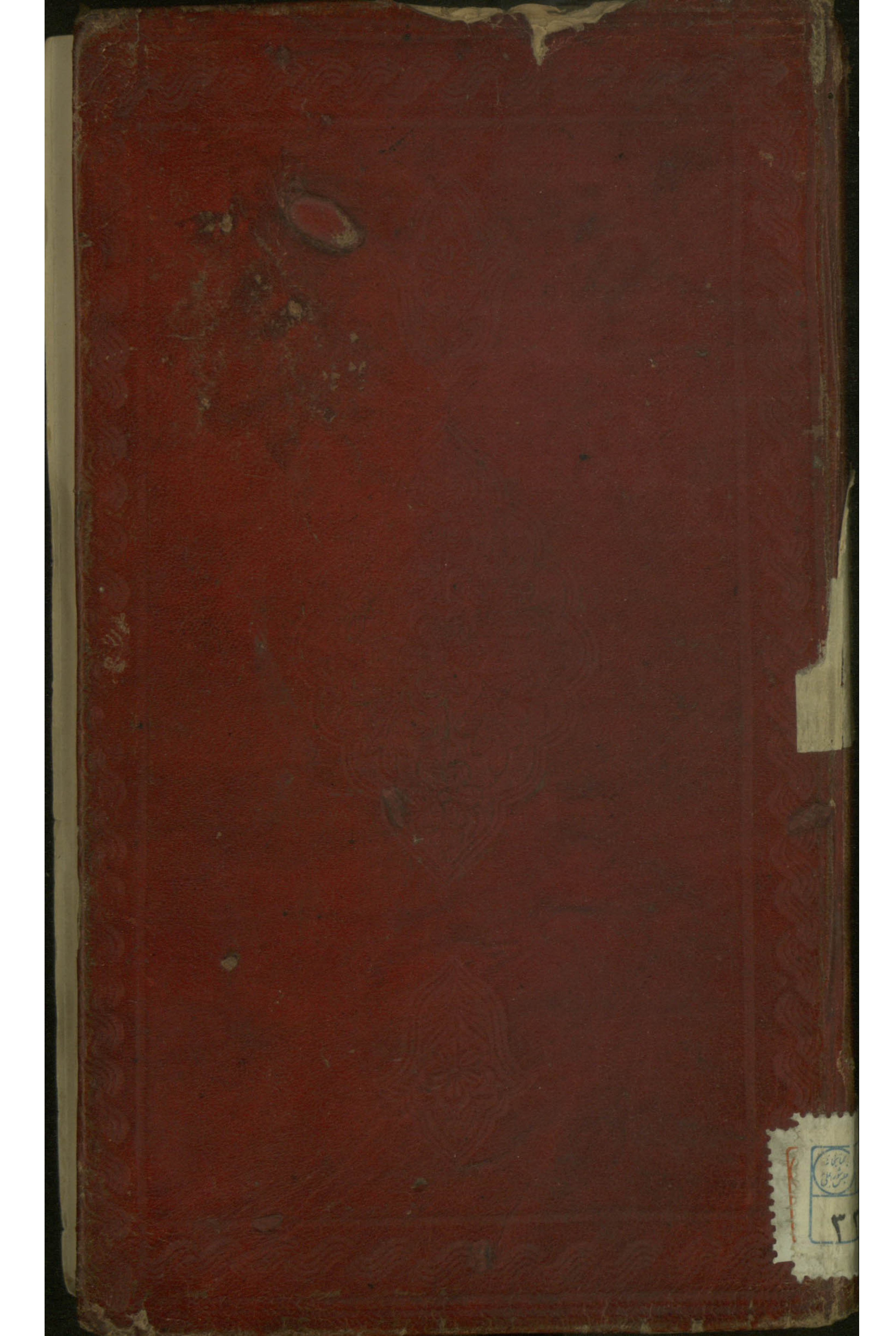


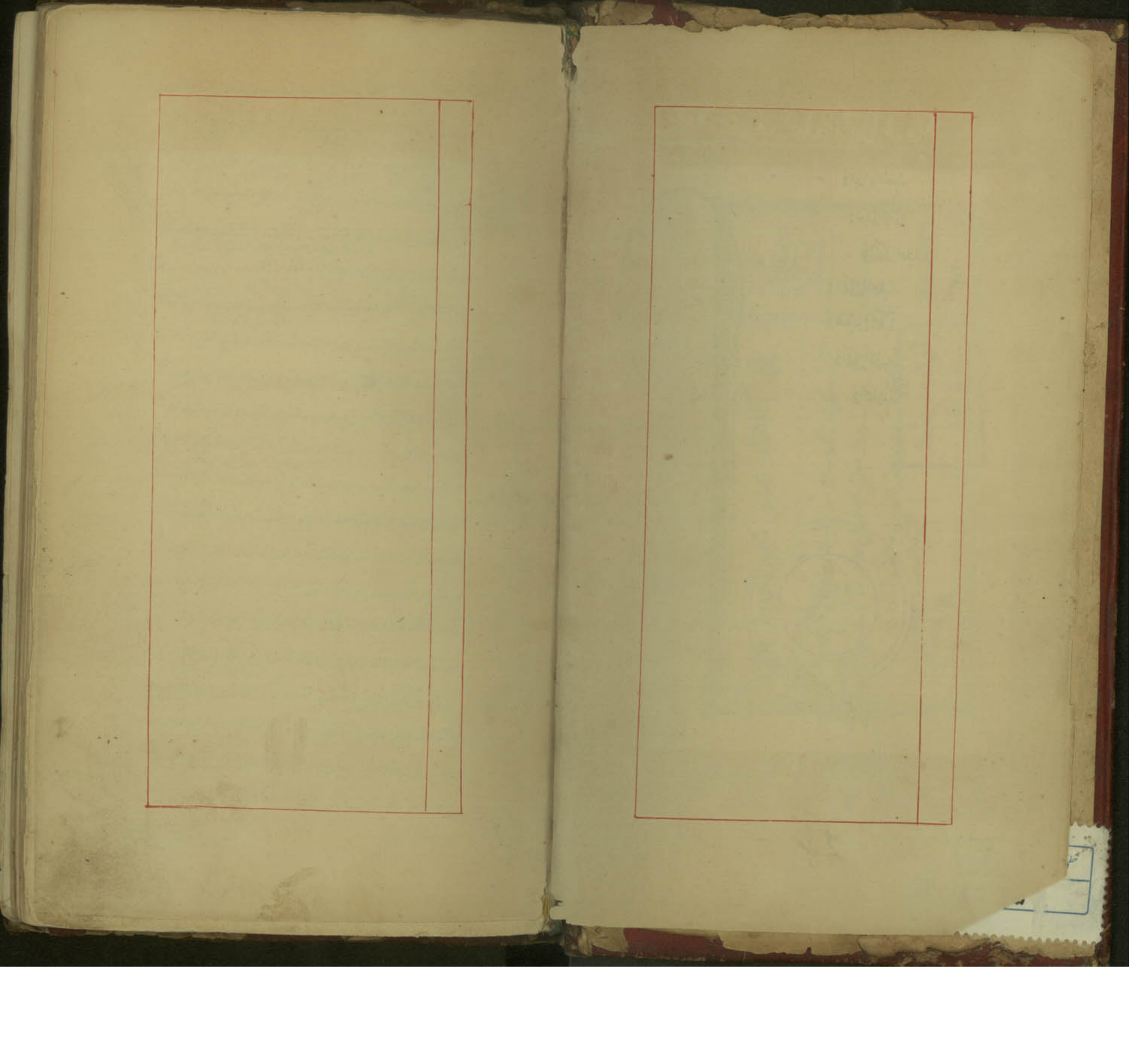


فهرست ما في هذا المجلد من الرسائل والكتب

رسالة للمولى على القوشجى في اجزاء النضيد
رسالة للمحقق الدوانى في خلق الاعمال
رسالة للقاضى عضد الدين فى الحكمة العملية
بعض من الرسالة القاهرة في الحكمة العملية
رسالة للفخر الرازى في تحقيق الكليات
كتاب الهداية لاثير الدين في الحكمة الطبيعية
كتاب تهذيب للشيخ المهاجب في الكلام والحكمة



فهرست ما في هذا المجلد من الرسائل والكتب



بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله خير خلقه محمد المصطفى وآله وصحبه المجتبين

اعلم ان قدماء الحكماء ذهبوا الى ان اجزاء القضية المعقولة ثلثة المحكوم عليه وبه والنسبة التامة الخبرية
وتسمى النسبة الحكمية والوقوع واللاوقوع والحكم وهي في الموجبة ثبوت المحمول للموضوع واتصال التالي بالمقدم
وانفصاله عنه وفي السالبة انتفاء ذلك وذهبوا الى ان ادراك المحمول والموضوع تصور وادراك النسبة
بوجه غير اذعان بل تخيل او وهم او شك تصور وانه اذعان حكم او تصديق وتسمى تصديق الموجبة ايجابا
واثباتا وتصديق السالبة انتزاعا ونفيا وسلبا والمتأخرون من الحكماء ذهبوا الى ان اجزائها اربعة المحكوم عليه
وبه والنسبة الثبوتية وتسمى نسبة تقييدية وحكمية وبين بين وهي في الحملية موجبة او سالبة ثبوت المحمول
للموضوع وفي المتصلة كذلك اتصال التالي بالمقدم ثبوتية وتحققية عند ثبوتية وتحققية وفي المنفصلة
كذلك انفصال التالي عن المقدم ثبوتية له ووقوع تلك النسبة او لا وقوعها وتسمى حكما ونسبة حكمية
والوقوع عبارة عن مطابقة النسبة بين بين لما في نفس الامر واللاوقوع عن عدم مطابقتها له وذهبوا
الى ان ادراك المحكوم عليه وبه والنسبة بين بين تصور وادراك النسبة التامة الخبرية التي هي وقوع
النسبة او لا وقوعها حكم واذعان وتصديق وتسمى [illegible] ثم اعلم ان قدماء المناطقة غير الحكماء مطلقا
ذهبوا الى ان التصديق كالتصور بسيط والادراكات المتقدمة عليه شروط وذهب متأخرو المناطقة
غير الامام ومن تبعه الى ان التصديق مركب فالامام ذهب الى ان اجزاء التصديق اربعة ادراك المحكوم
عليه وادراك المحكوم به وادراك النسبة وفعل اختياري هو ضد الرد والانكار ويسمى حكما وقبولا واذعانا
وتسليما وتصديقا كما في صحاح اللغة فعنده التصديق المركب قسم من العلم باعتبار اكثر اجزائه واما
تصور ذلك الفعل والتصديق بذاته فشرط لا شطر وبعض من تبعه ذهب الى ان التصديق مجموع
الادراكات وذلك الفعل شرط كتصوره والتصديق بذاته كما اتفقت عليه الحكماء لذلك حتى لا يكون
في عد التصديق من العلم تسامح والتكليف بشرط كالشطر او بالفكر الذي هو طريقه وان المأمور به
لا يلزم ان يكون فعلا اختياريا بل حاصلا بمباشرة الاسباب وهو الاختياري وادراك النسبة
كالنسبة بمنزلة الهيئة التركيبية للادراكات وجدا فمن هذا عرفت ان هذا النزاع لفظي

٧ ثم ان ما نقل عن الشيخ من ان التصديق هو الادراك المعروض للحكم صحيح

وان احتمالات المذاهب بحسب تثليث القضية وتربيعها وبحسب بساطة التصديق وتركيبه من الادراك والنفس او
من الادراك المعروض للنسبة ستة ٧ الذي ذهب اليه الامام الى ما نقلنا عن الحكماء او الى ما نقلنا عن البعض الاخر
بتركبه من الادراكات فح يظهر ان هذا المذهب قد ذهب اليه بعض القدماء واعلم انه قد يطلق من القدماء عند
عد اجزاء القضية وقوع النسبة ولا وقوعها وايقاع النسبة وانتزاعها سواء كان بمعنى وقوع النسبة
ولا وقوعها او ادراك وقوعها واذعان لا وقوعها فاما اضافة الوقوع الى النسبة بيانية او المراد بها المطابقة
للنسبة وعدمها الخارجيان عن القضية بالتبع او بان يكون من حصص الصورة واعلم ان العلم المقابل
للتصديقات نوع من مطلق العلم قد يسمى تصديقا مطلقا كما سبق وقد يسمى في الموجبة تصديقا وفي السالبة تكذيبا
توضيح ذلك هو انه على ما يفهم من بعض تقريراتهم انهم على تثليث اجزاء القضية يقصدون ان الثبوت
في الموجبة والسالبة ثم يدعون بانها واقعة في الموجبة وبانها ليست بواقعة في السالبة ولا يخفى ان الاذعان
بان نسبة الايجاب اعني الثبوت واقعة يستلزم الاذعان بان نسبة السلب اعني الثبوت ليست بواقعة بالقوة
للاستلزام بالقوة بين المذعنين بالفعل وكذا الاذعان بان نسبة السلب غير واقعة يستلزم الاذعان
بان نسبة الايجاب واقعة فالتصديق هو الاذعان بالصدق اي الوقوع والتكذيب هو الاذعان
بالكذب اي اللاوقوع واما تسمية اذعان السالبة بالتصديق على الاصطلاح الاول فباعتبار اللازم
كما عرفت ولو سمي اذعان الموجبة بالتكذيب ايضا لصح باعتبار اللازم لكن التصديق اشرف
ولا يلزم من وجه التسمية التسمية ولبعض الفضلاء هنا تقرير اخر وظاهر قولهم الحكم ادراك ان
النسبة واقعة او ليست بواقعة على هذا والتحقيق ان معنى السالبة هو الاذعان بان نسبة
السلب واقعة فالتسمية بالتصديق مطلقا ظاهر وتسمية اذعان السالبة بالتكذيب
باعتبار اللازم او الاصطلاح او بناء على اطلاق الصدق على النسبة التامة في الموجبة والكذب
عليها في السالبة على ما صرح به المحققون ه تمت الرسالة لقدوة العلماء المتاخرين [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان اللزوم مطلقا عبارة عن ضرورة تحقق شيء وهو اللازم عند تحقق شيء اخر وهو الملزوم وينقسم اولا
الى ثلثة اقسام اما بحسب الوجود الخارجي فقط بمعنى انه يمتنع وجود الملزوم في الخارج بدون اللازم ولا يمتنع في الذهن
واما بحسب الوجود الذهني فقط بمعنى انه يمتنع وجود الملزوم في الذهن بدون وجود اللازم بعينها لا بصورها فيه
ولا يمتنع في الخارج واما بحسب الوجودين معا بمعنى انه يمتنع وجود الملزوم مطلقا بدون وجود اللازم وثانيا الى
قسمين لانه اما ان يمتنع ادراك الملزوم بدون ادراك اللازم او لا فتصير الاقسام ستة فالاول من الاول
وان لم يمتنع عقلا لكن لم يكن له مثال واقعي على ما بلغ اليه ذهني القاصر والثاني من الاول كلزوم الضحك بالقوة
للانسان والاول من الثاني كلزوم البصر للعمى والثاني من الثاني كلزوم الكلية لطبيعة الحيوان والثالث
كلزوم الامكان للممكن من حيث هو ممكن والثاني من الثالث كلزوم الفردية للثلثة ثم اعلم ان امتناع ادراك
الملزوم بدون ادراك اللازم كما يتحقق مع كل واحد من الاقسام الثلثة وبدونه فيكون بينه وبين كل واحد
منها عموم وخصوص من وجه يمكن ان يتحقق بدون مجموعها بمعنى انه يمتنع ادراك الملزوم بدون ادراك اللازم
ولا يكون بينهما لزوم بمعنى هذا اللزوم وباعتباره يسمى الملزوم ملزوما واللازم لازما لانه كما جاز انفكاكه
عن كل واحد منها جاز انفكاكه عن جميعها وان لم نطلع على مثال واقعي له وهذا القسم من الاقسام
هو المشهور باللزوم الذهني وباعتباره يسمى كل من الاقسام لزوما بينا بالمعنى الاخص فاللزوم الذهني بهذا
المعنى لا يكون غير بين خلافا لما يفهم من ظاهر كلام المحققين لكن قد يطلق اللزوم الذهني على كون شيء بحيث
يحصل في الذهن عند حصول شيء اخر فيه اما على الفور او بالتامل في القرائن والامارات على ما يؤخذ من
كلام العلامة التفتازاني في مختصر التلخيص في شرح قول المصنف في اول البيان وشرط اللزوم الذهني ثم
المعتبر في الدلالة الالتزامية عند الميزانيين اللزوم الذهني بالمعنى الاول وعند اهل البيان المعتبر هنا اللزوم
الذهني بالمعنى الثاني وفي اصطلاح الاولية اللزوم الخارجي والماهي وفي تعريف القياس بانه قول مؤلف [illegible] وفي
الدليل بانه هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء اخر هو اللزوم الذهني بالمعنى الثاني في حق [illegible] الكل
الاول من الاشكال ويندفع جميع الاشكالات التي اوردت او وهمت لتوهم كون اللزوم في تعريف القياس

لزوما ذهنيا بالمعنى الاول وفي تعريف الدليل ضرورة تحقق اه هذا ما بلغ اليه نظر القاصر فما انصف ولا يمكن من المعاندين الجاحدين المتقلدين لحقية جميع الاقوال الصادرة عن اهل القرون الماضية ولو شهدت البديهة بغيرها ونطقت الضرورة بكسرها فان ذلك داب الطالبين للتراد فقد ضل ضلالا كثيرا اعاذنا الله تعالى واياك

تمت الرسالة المسماة بالقدسية للفاضل المحقق شمس الدين نور الله مرقده آمين

هذه رسالة خلق الاعمال للمحقق الدواني

بسم الله الرحمن الرحيم اقول افعال العباد دائرة بحسب احتمال العقل بين امور الاول ان يكون حصولها بقدرة الله تعالى وارادته من غير مدخل لقدرة العبد فيه والثاني ان يكون بقدرة العبد وارادته من غير مدخل لقدرة الله تعالى وارادته فيه اي بلا واسطة اذ لا ينكر عاقل ان الاقدار والتمكين مستندان اليه تعالى اما ابتداء او بواسطة والثالث ان يكون بمجموع القدرتين وذلك بان يكون المؤثر قدرة الله تعالى بواسطة قدرة العبد او بالعكس او ان يكون المؤثر مجموعهما من غير تخصيص احديهما بالمؤثرية والاخرى بالآلية فذهب الى كل من الاحتمالات ما خلا الاحتمال الثاني من محتملات الشق الثالث طائفة اما الاول فقد ذهب اليه الاشعري ومن وافقه واما الثاني فقد ذهب اليه المعتزلة القائلون بان العبد خالق لافعاله الاختيارية بقدرته وارادته وان كان الاقدار والتمكين منه تعالى وانه تعالى عالم في الازل بما يفعله العبد وعلمه تعالى به لا يخرجه عن كونه فعلا اختياريا للعبد كما ان من اعطى عبده سيفا وهو يعلم ما يصنع به العبد والعبد صرفه في قتل نفس مثلا لا يخرج فعل العبد هذا العلم لسيده عن ان يكون اختياريا للعبد والثالث مذهب الحكماء والخامس مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرائني ومن تبعه ووجه الفرق ومناقضاتهم مذكورة في الكتب الكلامية فلا نشتغل بها والذي نقول هنا ان الاشعري لما تقرر عنده ان لا مؤثر في الوجود الا الله وان ما عداه اسباب عادية والممكنات مستندة الى الله تعالى من غير واسطة لزم مع حصوله ان يكون خالق الافعال هو الله تعالى غاية الامر ان يكون قدرة العبد وارادته سببا عاديا على نحو سائر الاسباب العادية ولا يلزم عليه الشناعة التي يوردها المعتزلة من انه يلزم عليه ان لا يكون بين حركة المرتعش وحركة الماشي فرق وربما يدعون البداهة في بطلان مذهبه حتى شنع ابو الهذيل العلاف انه قال حمار بشر احسن من بشر فان حماره يفرق بين ما يقدر عليه وما لا يقدر عليه من حيث انه اذا وصل الى نهر صغير يمكنه العبور يطفره وان وصل الى ما لا يمكنه العبور لا يخوض فيه وان اوجع بالضرب وهذا وليس يعلم انه يفرق بين المقدور وغير المقدور وانت تعلم ان هذه الشناعة انما تلزم على من لا يثبت للعبد قدرة وارادة اصلا كما نقل عن بعض الحشوية وما اظن ان عاقلا يقول به في المعنى وان تفوه به بحسب اللفظ واما الذي يثبت القدرة والارادة للعبد ويدعي عدم تاثيرها في الافعال كالاشعري فلا يرد عليه ذلك اذ القدر الضروري ثبوت القدرة والارادة للعبد واما انهما مؤثران في الفعل حقيقة فليس بضروري اصلا لجواز ان يكونا من الاسباب العادية كما يقول به الاشعري ودعوى ذلك مكابرة وذلك مما يعلمه العقلاء فضلا عن حكماء البشر ومن هنا يعلم الفرق بين الجبر المحض وبين ما ذهب اليه الاشعري فان الاول نفي القدرة والارادة عن العبد والثاني نفي تاثير القدرة والارادة لا يقال التاثير معتبر في القدرة فانهم عرفوها بصفة تؤثر وفق الارادة لانا نقول

قدرة العبد وارادته

[illegible]

المرتبة اعلى من المرتبة الاولى ومستلزمة لها وثالثها مرتبة توحيد الذات وهناك تمحى الاشارة وتنطمس العبارة ولا احد
من الوقت الساعدة للخوض فيه فانه بحر عميق ويكفي في هذه المرتبة الكلمات المأثورة عن امير المؤمنين ويعسوب
الموحدين علي رضي الله تعالى عنه في جواب كميل بن زياد صاحب سره وقابر جوده وبره فلينظر المتبصر بنظر دقيق
ويتفكر بفكر عميق يتجلى عليه انوار التحقيق قال كميل بن زياد لعلي رضي الله عنه ما الحقيقة فقال ما لك والحقيقة فقال
اولست صاحب سرك قال بلى ولكن يترشح عليك ما يطفح مني قال او مثلك يخيب سائلا فقال كشف سبحات الجلال
من غير اشارة فقال زدني فيه بيانا فقال محو الموهوم وصحو المعلوم فقال زدني بيانا فقال هتك الستر لغلبة
السر فقال زدني بيانا فقال جذب الاحدية لصفة التوحيد فقال زدني بيانا فقال نور يشرق من صبح الازل
فيلوح على هياكل التوحيد آثاره فقال زدني بيانا فقال اطفئ المصباح فقد طلع الصباح تمت الرسالة

سیاست پاس داشتن ملک و حکم راندن بر رعیت

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على نواله والصلوة على نبيه وآله وبعد فهذا مختصر في علم الاخلاق رتبته على اربع مقالات المقالة الاولى في النظري الخلق ملكة تصدر عنها الافعال النفسانية بسهولة من غير روية ويمكن تغييرها بالتجربة ولوجود الشرع به واتفاق العقلاء ويختلف الاستعداد له بحسب الامزجة وقوى النفس ثلث النطق فاعتدالها الحكمة وافراطها الجربزة وتفريطها الغباوة والغضب فاعتدالها الشجاعة وافراطها التهور وتفريطها الجبن والشهوة فاعتدالها العفة وافراطها الفجور وتفريطها الخمود فالفضائل وهي الاوساط فهي ثلثة والرذائل وهي الاطراف فهي ستة هذه بحسب الكمية ومنها رداءة الكيفية اما في الحكمة فلمن يتعلمها للجدال ومماراة السفهاء واما في الشجاعة فلمن يمارسها للصيت والغنيمة واما في العفة فلمن تركها للذة ويقصد اعتياضا اكثر منها في الآخرة او الجاه في الدنيا وانما هي فضائل اذا لم يشبها غرض وصدرت بلا روية لابتهاجها وكمال ثم لكل فضيلة شعب فللحكمة سبع ١ صفاء الذهن استعداد النفس لاستخراج المطلوب بلا تشويش ٢ جودة الفهم سرعة الانتقال عن الملزومات الى اللوازم ٣ الذكاء سرعة اقتراح النتائج ٤ حسن التصور البحث عن الاشياء بقدر ما هي عليه ٥ سهولة التعلم قوة النفس على درك المطلب بلا زيادة سعي ٦ الحفظ ضبط الصور المدركة ٧ الذكر استحضار المحفوظات وللشجاعة احدى عشر ١ كبر النفس استحقار اليسار والفقر والكبار والصغار ٢ عظم الهمة عدم المبالاة بسعادة الدنيا وشقاوتها ٣ الصبر قوة مقاومة الآلام والاهوال

النجدة عدم الجزع عند المخاوف الحلم الطمأنينة عند سورة الغضب

السكون التأني في الخصومات والحروب التواضع استعظام ذوي الفضائل

ومن دونه في المال والجاه الشهامة الحرص على ما يوجب الذكر الجميل من العظائم

الاحتمال اتعاب النفس في الحسنات الحمية المحافظة على الحرم والدين من التهمة

الرقة التأذي عن اذى يلحق الغير وللعفة احدى عشرة الحياء انحصار

النفس خوفا من ارتكاب القبائح الصبر حبس النفس عن متابعة الهوى الدعة السكون

عند هيجان الشهوة النزاهة اكتساب المال من غير مهانة ولا ظلم وانفاقه في المصارف

الحميدة القناعة الاقتصار على الكفاف الوقار التأني في التوجه نحو المطالب

الرفق حسن الانقياد لما يؤدي الى الجميل حسن الهدي محبة تكميل النفس الورع

ملازمة الاعمال الجميلة الانتظام تقدير الامور وترتيبها بحسب المصالح

السخاء اعطاء ما ينبغي لمن ينبغي وهذه تحته ستة انواع الكرم العطايا السهل

وطيب النفس الايثار ان يكون مع الكف عن حاجة البذل ان يكون مع الترفه

المواساة ان يكون مع مشاركة الاصدقاء السماحة بذل ما لا يجب تفضلا

المسامحة ترك بعض ما يجب تكرما والعدالة اسم ما يجمع الفضائل ولها شعب

الصداقة وهي محبة صادقة لا يشوبها غرض ويؤثره على نفسه في الخيرات

الالفة اتفاق الآراء في المعاونة على تدبير المعاش الوفاء ملازمة طريق

المواساة ومحافظة عهود الخلطاء التودد طلب مودة الاكفاء بما يوجب

ذلك المكافأة مقابلة الاحسان بمثله او بزيادة حسن الشركة رعاية

العدل في المعاملات حسن القضاء ترك الندم والمن في المجازاة صلة الرحم

مشاركة ذوي القرابة في الخيرات الشفقة صرف الهمة الى ازالة المكروه من الناس

الاصلاح التوسط بين الناس في الخصومة بما يدفعها التوكل ترك السعي

فيما لا يسعه قدرة البشر التسليم الانقياد لامر الشرع وترك الاعتراض فيما لا يلائم

الرضا طيب النفس فيما يصيبه ويفوته مع عدم التغير العبادة تعظيم الله

تعالى واوليائه وامتثال الاوامر المقالة الثانية في حفظ الاخلاق و

اكتسابها من حصل فيه فضيلة بكسب او طبع فليحفظها بملازمة اهلها

وعدم صحبة الاشرار واياه والاسترسال في الملاهي والمزاح والمراء وليروض

نفسه بوظائف علمية وفكرية وليذكر جلالة ودوامه وصفائه وحقارة الدنيا

وزوالها ونكدتها وتكبها ويختار من اصدقائه الصديق من ينبهه على عيبه ويتفحص

قول اعدائه فيه ويعلم منه عيوبه فيتركها وينظر في معايب الناس فيجتنبها وان رأى

فيه اطوعها بالرياضات الصعبة ومن حصل له مرض فليعالجه بارتكاب

الفضيلة المقابلة للمرض ثم التعنيف ثم الرذيلة المقابلة فليحفظ حتى لا يتجاوز

الى الطرف الآخر ثم الرياضات الشاقة ولنذكر امراضا جزئية يكثر وقوعها

مع علاجها الحيرة سببها تعارض الادلة وعلاجها ممارسة القوانين

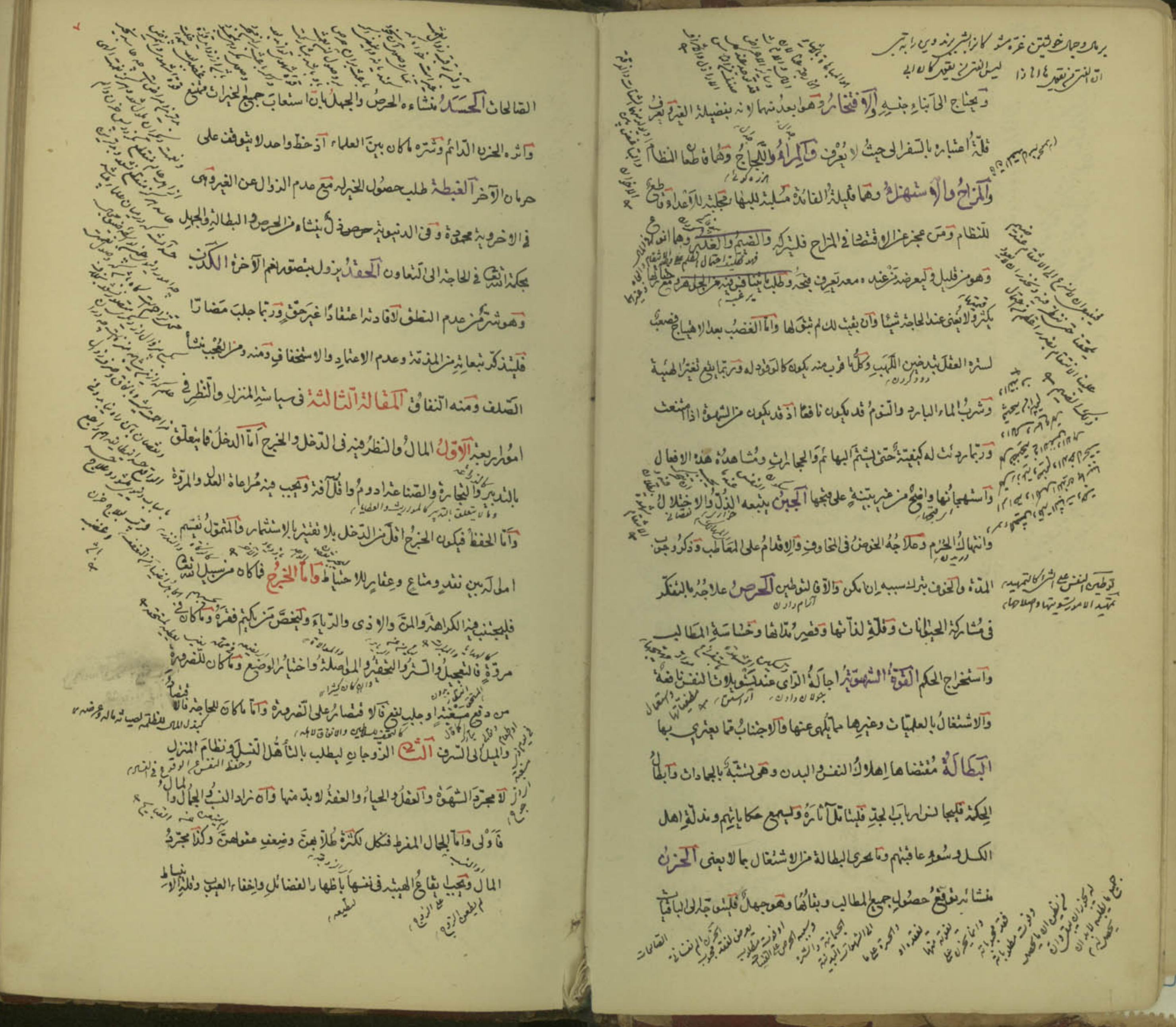
العقلية الجهل البسيط اصحابه كالانعام لتفقد ما به يمتاز الانسان عنها

بل هم اضل لتوجهها بحق كالاتها وتعالج بملازمة العلماء ليظهر له نقصانه

عند محاوراتهم الجهل المركب ان قبل العلاج فبملازمة الرياضات

ليطعم لذة اليقين ثم ينبه على مفسدة بالتدريج الغضب ينبعث

وبه العجب والتكبر ودهاقينها ممن جرى مجراها الى مرتين وهو حب غدا



وتحتاج الى آبناء جنسه والافتخار وهو بعد شيها لانه بنضيلة الغير يعرف
قلة اعتباره بالسفر الى حيث لا يعرف والمراء واللجاج وهما قاطعا النظام
والمزاح والاستهزاء وهما قليلة الفائدة مسلبة للبها مجلبة للاعداء وقاطع
للنظام ومن عجز عن الاقتصاد في المزاح فليتركه والضيم والغلبة وهما انواع
وهو من قليل ويعرضه من عنده ومعه يعرف بنجره وطلب ما ينافي فيه من الجاه ومع
بكثرة ولا يغني عند الحاجة شيئا وان يثبت لك لم تبق لها واما الغضب بعد الاهياج فصعب
لستره العقل بتدخين اللهب وكلما قرب منه يكون كالوقود له وربما يقع تغير الهيئة
وشرب الماء البارد والنوم قد يكون نافعا اذ قد يكون من الشهوة اذا انبعث
وربما يورث له كيفية حتى يشتم البهائم والجمادات ومشاهدة هذه الافعال
واستهجانها وانفع من غيريته على مجتها الجبن يتبعه الذل والاختلال
وانتهاك الحرم وعلاجه الخوض في المخاوف والاقدام على المعاطب وذكر وجوب
المدة والخوف بتركه سببه ان امكن والا فالتوطين الحرص علاجه بالتفكر
في مشاركة الحيوانات وقلة لذاتها وقصر مدتها وخساسة المطالب
واستخراج الحكم القوة الشهوية اجالة الراى عند تسويلات النفس نافعة
والاشتغال بالعمليات وغيرها مما يلهي عنها والاجتناب مما يغري بها
البطالة مقتضاها اهلاك النفس والبدن وهو تشبه بالجمادات وابطال
الحكمة فليجاهد لسر اسباب الجد فليتامل آثاره وليسمع حكاياتهم ومذلة اهل
الكسل وسوء عاقبتهم وما يجري البطالة من الاشتغال بما لا يعني الحزن
منشاؤه توقع حصول جميع المطالب وبقائها وهو جهل فليتسل جلاءه بالباقيات

الصالحات الحسد منشاؤه الحرص والجهل بان استيعاب جميع الخيرات ممتنع
واثره الحزن الدائم وتنزه ما كان بين العلماء اذ حظ واحد لا يتوقف على
حرمان الآخر الغبطة طلب حصول الخير له مع عدم الزوال عن الغير وهي
في الاخروية محمودة وفي الدنيوية مرخصة لا ينشأ من الحرص والبطالة والجهل
بحكمة التشرك في الحاجة الى التعاون الحقد يزول بتصور انعم الآخر الكذب
وهو شر من عدم النطق لافادته اعتقادا غير حق وربما جلب مضارا
فليتذكر تبعاته من المذمة وعدم الاعتماد والاستخفاف ومنه ومن العجب ينشأ
الصلف ومنه النفاق المقالة الثالثة في سياسة المنزل والنظر في
امور اربعة الاول المال والنظر فيه في الدخل والخرج اما الدخل فما يتعلق
بالتدبير والتجارة والصناعة ادوم واقل آفة ويجب فيه مراعاة العدل والمروة
واما الحفظ فيكون الخرج اقل من الدخل بلا تقتير بالاستثمار فالمتمول يقسم
امواله بين نقد ومتاع وعقار للاحتياط واما الخرج فما كان من سبيل الله تعالى
فليجتنب فيه الكراهة والمن والاذى والرياء وليخص من يكتم فقره وما كان في
مروة فالتعجيل والستر والتحقير والمواصلة واختيار الوضع وما كان للضرورة
من دفع مفسدة او جلب نفع فالاقتصار على الضرورة واما ما كان للحاجة فالاقتصاد
والميل الى السرف الثاني الزوجات ليطلب بالتأهل النسل ونظام المنزل
لا لمجرد الشهوة والعقل والحياء والعفة لا بد منها وان زاد النسب والجمال والمال
فاولى واما الجمال المفرط فمكل لكثرة طلابهن وضعف عقولهن وكذا مجرد
المال ويجب ابقاء الهيبة في نفسها باظهار الفضائل واخفاء العيب وقلة الانبساط

وترتيبها بما يناسب ومشاورتها في الجزئيات وتحكيمها في المنزل واكرام اقاربها
ودفع العسر عنهم وشغل خاطرها بامور المنزل وتجنب فرط محبتها وان ابتلاها
فليستره ولا يطلعها على اسراره ولا يشاورها في الكليات ويستر عنها مقدار ماله
ويجنبها الملاهي ومجالسة العجائز وعلى النساء العفة واظهار الكفاية والخشية
وحسن السلوك وقلة العتاب ومما حسن منها الغنا فلتتركها البتة الثالث
الخدم وهم كالاعضاء للمنزل فلينظر في حال الكل واصلاحها ثم في حال كل واحد
معاشهم ويتعرف احوالهم ولا يخليهم من لطف بلا ضعف وعنف بلا ظلم ولا يبالغ
في العتاب ويعين لكل شغلا ولا يكلفهم فضل مشقة والعبد اولى الرابع الولد
ليحسن تسميته ثم مرضعته معتدلة المزاج حسنة الاخلاق ويحفظ اخلاقه
ويداوي بامره وليكن مخالطوه من اهل الخير وليشغله بصناعة يستعد لها ولا
ليأمره بتكميلها والاكتساب بها واما الولد فيعلم ان والديه موجداه ومرباه
القريبان بل احتياجهما يوجب زيادة العناية لهما فيبذل في الرضا والمحبة
والطاعة والاحسان غاية الامكان وكان المعلم رتبة المكمل له الذي افاض عليه الصورة
الانسانية والحياة الابدية **المقالة الرابعة** في تدبير المدن الحاجة
الى التعاون اوجبت التمدن وخيرها ما كان عن محبة وهي اما للخير او للنفع
او اللذة او مركب منها وقد تتساوى الطرفان وقد يختلفان وقد اوجب
ذلك واركانها مالك ومملوك وامثال اما المالك فينبغي ان يكون اصيلا
عالي الهمة متين الرأي ثابت العزم صبورا موسرا ذا عون ولا يظهر الا طالب
دين ووقار وعليه ثلثة امور الاول تعديل ارباب العلم والسيف والمعاملة والمزارعة

فلا يمكن احدها من الغلبة على الآخر الثاني تعظيم الاخيار وتعنيفهم ومنع الاشرار سواء شرهم يتعدى الى الغير اولا
وتاديبهم بالزجر ثم الحبس ثم بقطع آلة الشر واما القتل فلا الا ما امر به الشرع
الثالث التسوية بينهم في الرزق والكرامة ويتيسر ذلك بالتزام الشرع وسهولة
الحجاب وحفظ الثغور وامن الطريق ومداومة الفكر وترك اللذات ومشاورة
اهل العقل والنهى واما المملوك فعليه غاية التعظيم والامتثال والملازمة بلا املال
ويمدح مالكه في افعاله وان كان غير مصلحة ينبهه على ذلك ذو المنزلة في الخلق
ولزوم الرفق في تغيير رأيه وكتمان سره ليصير معتمدا لاسراره واجتناب ريبة التهمة
والشناعة والايثار له بكل حظ والموافقة في كل شيء وترك الحرص ليشفع به
لا منه وليظهر ان ماله ومودته مبذول له ولا يشاركه فيما يختص بامثاله وليحترز
منه عند غضبه ولا يشكو منه وليتحبب اليه بتواصل الخدمة وان جعله اخا جعله
ربا وليتوق من خصوص بالاستخفاف ولا يضطرب بما يقال عنه ولا يداخل فيما
سر دونه ولا يسار احدا اذ يحضره ولا يطلب التقدم على الاقدمين واما
الامثال فثلثة الاصدقاء ويحسن اليهم ويداريهم ويهاديهم ويجلس معهم
ويتعهد متعلقيهم ويعاونهم ويكافئهم بالخير ويتجاوز عن ذنوبهم ويقل عتابهم
الا اذا انتفى الاستصلاح ويكتم السر والمال عنهم هذا كله في الصديق الغير الحقيقي
واما الحقيقي فيسقط منه التكاليف فانه نفسه والاعداء يعفو عنهم ويداريهم
ويشكوهم الى الرؤساء ليعرفوا عداوتهم ولا يقبلوا قولهم ويتجسس عن ايهم ومعايبهم
ويخفيها ويلازم الصدق والعدل ويخالط خلطائهم ولا يبقي عليهم في فضيلة
واما الطعن والشتم والشماتة فحاشا واذا اعتمدوا عليه فلا يخونهم ويدفع ضررهم

بالاستصلاح ثم الاحتساب ثم القهر بلا ظلم ورذيلة والمعارف بحسن اللقاء و
المنظر مع الكل والتكبر مع المتكبر واكرام الصلحاء واهل الصلاح والاستفادة
من الفضلاء ومساعدتهم بالمال والخدمة لهم وتهذيب اخلاق المتعلمين والشفقة
عليهم واعطاء السائلين الا اذا الحوا والطمع غير محتاجين ورحم الضعفاء و
الاحسان اليهم وقضاء حوائج الناس ما امكن وكذوم العادات من التعازي
والتهاني والعيادات واظهار الفرح لسرورهم والغم لغمهم بحيث لا ينتهي
الى النفاق والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

تمت الرسالة المنسوبة الى خاتم المتبحرين مولانا عضد الملة والدين اعلى الله
مقامه ورفع درجته في العليين

چون فضایل معلوم شد باید دانست که بازاء آنها شعبی چند است که نه ازان جنس است
و بآن ماند است چنانچه سبب انتزاع جمعی شد که مهارت علم اخلاق ندارند پس لایق است
بیان فرق میان فضایل و رذایل شبیه آن نمودن تا طالبان کمالات انسانی باز نخورند
و بتلبیس مقلدان فریفته نشوند و خرمهره را بنرخ زر و لالی نخرند اما آنچه شبیه فضیلت حکمت
است آنکه سایر علوم را حفظ نموده و نکات و دلایل آن را تقریر کنند جماعتی که ایشان را
از صدق فراست و نور کیاست نصیبی نیست بر وفور دانش ایشان گواهی دهند و حال آنکه ایشان را
علم هیچ مسئله نباشد حال ایشان در تشبه بحکما همچون حال بعضی از حیوانات در تشبه بانسان
چون قرده و طوطی و یا کودکان بیالغان بعبث گیرم که هرچه بکنه شیر بنگرد مار کوزه هر پرده شیر زده و
کو مهره بهار و بعضی از ایشان که در هیچ مطلب دخل ندارند با غالیط مموهه مبتدیان را در گمان
اندازند و در مطالب عالیه دعاوی بلند کنند و تلبیس باطل بلباس حق و تصویر ظن و تخمین
بصورت علم و یقین نمایند و آن را تحقیق و تدقیق نامند و چون حکمت اعلی مدارج کمالات است
و معرفت آن جز حکیم را حاصل نه تفرقه میان اهل آن و حکما بر اکثر مردم متعسر باشد
اما آنچه شبیه عفت همچنانکه جمعی از لذات دنیاوی اعراض کنند از عیبی چیزی از آن جنس
که بیشتر از آن جنس باز چون اکثر زهاد زمان که اظهار زهد را دام تزویر و حیله صید
عوام سازند تا بآن وسیله باغراض فاسده دنیه و اعراض کاسده دنیویه
توتبی جویند یا اینکه از آن لذات آگاهی نداشته باشند چون اهل جبال و رساتیق که از
شهرها دور باشند یا بسبب آنکه از کثرت تناول و تعاطی آن لذات ملال و کلال
بایشان راه یافته باشد یا اینکه در اصل فطرت یا بنابر مرضی نقصان شهوت در ایشان
بهم رسیده یا بجهت خوف از آلام و امراض یا اطلاع مردم و توبیخ که بر آن مترتب تواند شد

این طوایف هیچکدام عفیف نباشند **واما در سخاوت** عمل اینجا صادر شود از کسانی
که سخی نباشند چون جمعی که بذل مال بجهة تمتع از شهوات نمایند یا بجهة ریا یا بطمع زیادتی جاه
ومال یا دفع ضرر یا آنکه در غیر محل استحقاق صرف کنند و بعضی تبذیر و اتلاف نمایند
بنابر آنکه قدر مال ندانند و در مواقع احتیاج از آن غافل باشند و این حالت بیشتر جمعی را
باشد که بی مشقت از میراث یا غیر آن مال بایشان رسیده باشد و از صعوبت اکتساب
بیخبر باشند و احتیاج بمال در تدبیر معاش ظاهر است و در اظهار فضیلت نیز مدخلی
عظیم دارد که چون دانا را دنیا نباشد خلق از او منتفع نتوانند شد بلکه خود نیز بسبب تهیه
مصالح ضروری از کسب کمالات باز ماند **بیت** مرا تجربه معلوم شد در آخر حال
که قدر مرد بعلم است و قدر علم بمال و کسب آن از وجوه ستوده متعسر چه مکاسب
جمیله قلیل است و سلوک طرق آن بر احرار دشوار و اینچنین کسان سخی نباشند بلکه سخی
بحقیقت آن کس است که بذل مال نه برای غرضی کند بلکه برای آنکه ملکه سخاوت شریفه است لذاتها
مطلوب **واما در شجاعت** افعال شبیه بشجاعت از غیر شجیع صادر شود چون
جمعی که بجنگهای خطرناک و کارهای هولناک قیام نمایند از جهة طلب مالی یا جاه
یا غیر آن و باعث بران حرص آن مطلوب باشد نه ملکه شجاعت چون عیاران که تحمل ضرب
شدید و حبس مدید بر قطع و قتل نمایند تا نام ایشان در میان ابنای جنس که در دزدی
با ایشان شریکند بماند و یا کسی برای دفع ملامت اقارب و اخوان یا خوف سلطان
یا نظایر آن اقدام بر این افعال نماید یا آنکه مکرر بطریق اتفاق مظفر شده باشد
و بآن مغرور شده و این طایفه شجاع نباشند بلکه شجاع کسی است که وقت سهام
قصد و جزم مایه این ملکه فاضله باشد و بر این قیاس است آنچه در دیگر ملکات است

واما در عدالت افعال شبیه بافعال عادلان از جمعی که باین حلیه متحلی نباشند
صادر شود یا از جهة ریا و سمعه و یا از آنجهة که مدنی را وسیله جلب قلوب عوام کنند
یا سبب ازدیاد مال و جاه سازند و عادل بحقیقت کسی باشد که تعدیل قوای خود کرده باشد
تا صدور جمیع افعال از او بحکم عقل بر نهج اعتدال باشد چنانچه هیچیک از قوی زیادت از آن
قسط که عقل از برای ایشان تعیین کند نطلبد و بر یکدیگر تغلب نکنند و بعد از آن در
معامله ابنای نوع همین نسق رعایت کند و نظر او در عموم اوقات مقصور بر اقتناء
فضایل باشد و امر دیگر مقصود او نباشد مگر بتبعیت و این وقتی میسر شود که نفس را هیأت نفسانی
که مقتضای تأدیب کلی باشد حاصل شده باشد تا جمیع آثار و افعال او بحلیه اعتدال متحلی
و از وصمت اختلال متخلی باشد و در دیگر فضایل مثل این اعتبار باید کرد تا تفرقه میان
زیف و رایج شده و ممتوه و تمام عیار معلوم شود **در معالجات امراض نفسانی**
همچنانکه در علم طب جسمانی مقرر است که حفظ صحت باستدامت مثل تواند بود و دفع
مرض باتیان بضد در طب نفسانی نیز این قاعده ممهد است و چون فضایل حالات را
رذایل مثبت باشد پس رذایل را باین اصطلاح که گفته اند ضدان دو موجود را گویند که در
غایت بعد از همدیگر باشند اضداد فضایل شاید گفت لکن باصطلاح اهم اطلاق
ضد بر آن تواند کرد و بدانکه امر در طب اول معرفت اجناس امراض است بعد از آن
اسباب و علامات آن پس کیفیت علاج و چون قوای انسانی سه نوع است یکی قوه
تمیز دوم قوه غضب سیم قوه شهوت و انحرافات هر یک یا از جهة کیفیت باشد
و یا از جهة کمیت و ثانی یا بزیادتی بر حد اعتدال باشد یا بنقصان پس امراض هر قوت
از سه وجه تواند بود افراط و تفریط و رداءت کیفیت **اما افراط در قوه**

بمیزی یا در شوق نظری باشد یا در شوق عملی اول همچون تجاوز از حد اعتدال نظر و مبالغه در
تنقیر و مناقشه و توقف بجایگاه بنا بر شبهه واهیه که بعرف محصلان که لذت
یقین نچشیده‌اند آنرا تدقیق خوانند و بدان واسطه از ادراک مطالب یقینیه باز مانند
و ثانی اگر در امور جزوی باشد آنرا اگرزی خوانند و اگر در امور کلی باشد آنرا دها دانند
و اما تفریط در قوه نظری چون کندی و بلادت و در عملی بلاهت و بالجمله قصور نظر
از حد واجب در علمیات و عملیات و اما ردائت در قوه تمیز چون شوق
بعلومی که مثمر کمال حقیقی نباشد چون علم خلاف و سفسطه زیاده از آنچه مدد تحصیل
یقین تواند شد چون کهانت و رمالی و شعبده چون غرض نه اطلاع بر حقایق آن باشد
و اما افراط در قوه غضب چون شدت غیظ و کثرت انتقام و اشتعال
نایره غضب زیاده از حد اعتدال و اما تفریط در آن چون بددلی و بی‌غیرتی
و اما ردائت قوه غضب چون خشم کردن در غیر محل مثلا بر جمادات و بهایم
یا بر اطفال و کسی که در حکم ایشان باشد یا بچیزی که موجب غضب نباشد و اما افراط
در قوه شهوت چون حرص بر اکل و شرب و مبالغه در تهییج شهوت و نکاح
زیاده از قدر مستحسن عقل و اما تفریط در او بتقاعد از اکل و شرب بقدر ضروری
و تهاون در حفظ نسل و آنرا خمود شهوت خوانند و اما ردائت کیفیت در قوه
شهوت چون اشتهای گل و فحم خوردن و شهوت مواقعت با ذکور کردن
و من جمله استعمال شهوت بر وجهی که از قاعده استحسان عقل خارج باشد
و اینها اجناس امراض بسیطه‌اند و در تحت ایشان انواع بسیار است و از ترکیب ایشان
امراض بیشمار حادث شود و از جمله این امراض بعضی را مهلکات خوانند
چه غشا

چه غشاء اکثر امراض مزمنه شود چون حیرت و جهل و غلبه غضب و بددلی و حزن
و حسد و امل و عشق و بطالت و چون تاثیر این امراض اعم است معالجه
آن اهم و هر یک بجای خود مبین خواهد شد و چون میانه نفس و بدن علاقه محکم و رابطه
مبرم است چنانچه هر کیفیت که در یکی پیدا شود در دیگری سرایت کند پس ملاحظه باید
کرد اگر مبدء انحراف مرض بدنی باشد مثل سوء المزاج و سوء ترکیب علاج آن
بطب جسمانی باید نمود و اگر مبدء آن اعتیاد بمزاولت افعال قبیحه باشد بطب روحانی
معالجه باید کرد و همچنانکه علاج جسمانی یا بتصرف در غذا باشد یا باستعمال دوا و گاه
باشد که بسم احتیاج افتد یا باعمال حدید مثل داغ و قطع علاج نفسانی نیز بامثال
تواند بود چه اولا تهذیب اخلاق و ازاله رذیله بتعود و تکرار افعال جمیله باید نمود و آن
بمنزله غذا باشد و ثانیا بر توبیخ و ملامت نفس و فکر او قول و فعل و عمل و این بمنزله
دوا است و ثالثا بارتکاب اسباب رذیلتی که خلاف آن باشد و این شبیه بعلاج بسم است
و رابعا بعقوبت و تعذیب و تکالیف شاقه و التزام ریاضات متعبه تا آن قوت
ضعیف گردد و انقیاد نماید و این بمنزله کی و قطع است **قسم تدبیر منزل**
و در وی چند لمعه است لمعه اول در سبب احتیاج بمنزل چون انسان در بقای شخص
بغذا محتاج است و غذای انسان بی تدبیر صناعی چون کشتن و درودن و خورد
کردن و پاک نمودن و سرشتن و پختن مهیا نمیشود و تمهید این اسباب جز بمعاونت
و مشارکت صورت نبندد بخلاف غذای دیگر حیوانات که طبیعت و صناعت را
در آن مدخلی نیست و چون تهیه آن مقدار غذا و قوت را که ضرورت هر روزه
باشد روز بروز متعذر است پس احتیاج بادخار اسباب معاش و حفظ آن

از دیگرا ابناء نوع خاص باشد و محافظت بمکانی که غذا و قوت را دران حفظ توان کرد
و دست تغلب ظالمان ازان کوتاه باشد میسر نشود پس بمنازل احتیاج باشد
و چون شخص را ترتیب صناعی که در تحصیل غذا ضروریست احتیاج باشد پس البته او را
معاونی باید که در وقت غیبت و اشتغال او بامور ضروری اقامت در منزل نماید
و بنیابت او بحفظ اغذیه و اقوات مشغول گردد و این حاجت بحال شخص است
و نظر بحال نوع لابد است از زنی که باز ازدواج با او تناسل و توالد حاصل شود پس
حکمت الهی مقتضی آن شد که بتناکح هم امر منزل منضبط ماند و هم امر تناسل منتظم شود
و چون فرزند حاصل شود تدبیر او بر وجه لائق واجب باشد و چون جمعی یعنی مرد و زن
و فرزند مجتمع شوند هر آینه مراعات مصالح باشد بدون معاونی دشوار باشد پس احتیاج
باعوان و خدم باشد و باین جماعت که ارکان منزلند انتظام معاش صورت بندد
از پدر و مادر و فرزند و خادم و قوت و چون نظام هر کثرتی بوحدتی تالیفی منوط است
تالیف نظام منزل نیز بتدبیر صناعی که موجب رابطه الفت باشد مربوط تواند بود
و از اشخاص مذکوره پدر را بتدبیر اولی است پس ریاست منزل و سیاست اهل آن
مفوض باو باشد و مدبر را بانواع تدبیرات صائبه از ترغیب و ترهیب و وعد و وعید
و تکلیف و رفق و مدارا و لطف و عنف قیام بسیاست باید نمود تا هر یک از آنچه در
تحت تدبیر اوست بکمال لائق رسد و از اختلال ایمن باشد و مراد از منزل درین مقام
نه خانه ایست که از خشت و گل و سنگ و چوب باشد بلکه مراد تالیفی مخصوص است
که میان شوهر و زن و والد و مولود و خادم و مخدوم و متمول و مال واقع شود خواه
که در مسکن چوب و سنگ سکونت نمایند و خواه که در خیمه و خرگاه و خواه در سایه درخت

و مغارات

و مغارات و علم تدبیر منزل معرفت طریق سیاست احوال این طایفه باشد
بر وجهی که از خلل ایمن تواند بود و چون احتیاج باین اجتماع عموم خلایق است
پس همه را تحصیل این علم باید نمود و حصر کلی در تدبیر منزل آنکه مدبر نظر نماید
در احوال ارکان منزل و هر یکرا در حفظ حقوق بدارد و اگر در یکی خللی واقع شود اصلاح
کند و همچنانکه طبیب قطع عضو اخس را از برای مصلحت عضوی اشرف جایز بر وجهی
میداند در منزل نیز رکن اخس را فدای رکن اشرف باید داشت و اگرچه خصوصیت
منزل درین فن ملحوظ نیست چنانچه اشاره بآن رفت حکما اشارتی بتدبیر اشرف
انواع منازل تنها به نموده اند و گفته اند که افضل مساکن آنست که محکم باشد و سقف
آن بلند باشد و ابواب آن واسع و مقامی لایق بهر فصلی و موسمی دران معد باشد
و احتیاطی که در دفع غرق و حرق و نقب و تعرض هوام و سرقت باید در آن مرعی دارد
لمعهٔ دوم در سیاست اولاد اول باید که دایه لایق معتدل المزاج برای او
تعیین کند چه کیفیت مزاج و لطافت دایه در مولود سرایت دارد و بعد از تسمیه
نامی لایق تعیین نماید چه اگر نامی نا ملایم تعیین کند همه عمر ازان در کدورت
باشد و چون ایام رضاع تمام شود بتادیب او مشغول باید شد تا کسب اخلاق ذمیمه نکند
چه قابلیت انسان بر کمال است و میل طبیعت بر ذایل در نفوس مرکوز است
و چون اول آثار قوه تمیز حیاست و غلبه حیا دلیل نجابت و فضیلت باشد در تادیبش
اهتمام زیاده باید نمود و اول تادیبات آنکه او را از مخالطت کسانی که بر ذایل موسوم
باشند منع کلی نمایند چه نفوس صبیان بمنزله لوح ساده باشد و قبول صورت
بسهولت نماید و بعد از ان او را شرایع دین بیاموزد بقدر طاقت و مقدار

قوة او و او را بمدح اخیار و مذمت اشرار بخیرات تحریص دهند و از شر در تنفیر
نمایند اگر جمیلی اتیان نماید محمدت کنند و اگر بقبیحی اقدام نماید بمذمت تخویف کنند
و تا میسر باشد سرزنش او بصریح نکنند بلکه حمل بر سهو کنند تا موجب جرأت او نشود و اگر
پوشیده دارد هتک ستر او نکنند و اگر بتکرار انجامد در خلوت او را توبیخ بلیغ کنند
و در قبح آن فعل مبالغه نمایند و از معاودت بترسانند و از تکرار توبیخ و مکاشفت احتراز
نمایند که مبادا بملامت عادت کند و وقاحت در او راسخ شود و باید که در نظر او لذت اکل
و شرب و لباس فاخر مستخف گردانیم و در خاطرش مرکوز دارند که جامهای ملون و منقش
شیوه زنانست و مردان باید که خود را ازین کار مترفع دارند و مطمح نظر از اکل ساختن
عادت بهایم دانند و تفهیمش کنند که غرض از خوردن صحت است نه لذت و اغذیه و اشربه
بمنزله ادویه است که بآن دفع جوع و عطش کنند همچنانکه ادویه را بقدر ضرورت و مصلحت
دفع مرض تناول باید کرد اغذیه و اشربه نیز بقدر سد جوع و دفع عطش باید و او را از تفنن
در طعام منع کنند و باقتصار بر یک طعام مایل سازند و اشتهاء او را ضبط کنند
تا بهر طعام اقتصار تواند کرد و بلذائذ مشغوف نباشد و هرچند همه را از مسکرات احتراز
واجبست کودکان را بجهت عقل مبالغه بیشتر است چه بنفس و بدن ایشان مضرات است این
ملکات ردیه در او مستحکم گردد و بلکه او را از مجالس اهل طیبه بمصلحتی منع باید و از سخنان
قبیح شنیدن مانع باید شد و از جامه نرم و اسباب تنعم و سرد آبه در تابستان و آتش
و پوستین در زمستان اجتناب باید و پیاده رفتن و سواری کردن و ریاضات تناسبه
او را عادت دهند و از دروغ گفتن باز دارند و بلکه از سوگند خلاف راست و خلاف دروغ
منع کنند و بخاموشی و اقتصار بر جواب و در پیش بزرگان مستمع بودن و سخن نیکو عادت
کردن

کردن ماید کودنه بزرگ ناکه کار از احتیاج باین آداب بیشتر باشد و باید که معلم دیندار و عاقل باشد
و بریاضت اخلاق واقف و بطهارت ذیل و وقار و هیبت و مروت مشهور و از اخلاق ملوک
و آداب مجالست و مکالمت با ایشان و محاورت با هر طایفه از طوایف مردم با خبر باشد
و چون معلم او را بضرب تأدیب کند از فریاد و شفاعت منع کنند چه آن عادت ممالیک
و ضعفا است و معلم باید که تا تقصیر ظاهر از و مشاهده نکند بضرب اقدام ننماید و چون
بضرب حاجت افتد در اول باید شمار اندک و بالم بسیار باشد تا عبرت گیرد و بر معاودت
جرأت نکند و او را بر سخاوت ترغیب کند و حطام دنیوی را در چشم او خوار سازند چه آفت
محبت زر و سیم از آفت سموم و افاعی بیشتر است پس اگر از اهل علم است بترتیبی که مذکور شد او را
تعلیم علوم نمایند و اگر از اهل صناعت باشد بعد از آنکه از آداب واجبه شرعیه فارغ شده باشد
بتعلم آن مشغول سازند و اولی آنست که در طبیعت کودک نظر کنند و از احوال او تفرس نمایند
که استعداد او کدام علم و صناعت بیشتر دارد و او را بآن مشغول سازند و بمقتضای کل میسر
لما خلق له هر کس را استعداد هر صنعت نیست بلکه هر کسی را استعداد صناعتی مخصوص است و در رعایت
این ترتیب غامض که سبب قوام عالم و انتظام احوال بنی آدم است حکمای سابق در طالع
مولود نظر میکرده اند و او را بهر صناعتی که بحسب اوضاع نجومی لایق حال میدیده اند مشغول میساختند
چه هر کس که مستعد صناعتی باشد باندک سعی تکمیل آن تواند کرد و چون غیر مستعد باشد سعی او در آن
تعطیل روزگار و تضییع اعمار باشد و نیز تعیش از کسب جمیل خود عادت دهند و از زری که از
پدر باو رسد اعتماد ننماید چه اکثر اولاد اغنیا که بثروت پدران مغرور بوده از تعلم صناعات
محروم شده اند و بعد از تقلب روزگار در عرصه ضیاع و اقلال افتاده چون در کتاب تعیش آن
مستعد نشده اولی آنست که او را متاهل سازند و حاصل او را جدا کنند و در تربیت دختران

باآنچه لایق ایشان باشد از ملازمت خانه مبالغه در حجاب و عفت و حیا مبالغه باید کرد و ترغیب
باید نمود و هنرهای لایق با آموخت و از خواندن و نوشتن بکلی منع باید کرد و چون بشوهر رسند
در تزویج ایشان با کفو تعجیل باید نمود [illegible] در سیاست اهل باید که غرض اصلی و مقصود
کلی در تأهل حفظ نفس از وقوع در فساد و طلب نسل و حفظ مال باشد نه داعیه شهوت و دیگر اغراض
و بهترین زنان آنست که بعقل و دیانت و عفت و فطانت و حیا و رقت قلب و ادب و ایثار رضای
شوهر و وقار متحلی باشد و عقیم نباشد بلکه ولود باشد و معروف اینست اگر بکر باشد تا با او الفت بهتر بود که از قبیله
باشد که امهات ایشان عقیم نباشند و اگر ثیبه باشد باید که او را فرزند بوده باشد و بکر از غیر بکر اولی
چه قبول ادب و انقیاد شوهر در او بیشتر متصور است و اگر با وجود این خصال بنسب و ثروت و جمال
متحلی باشد غایة الکمال تواند بود فاما درین سه خصلت خطر چند هست از آنجهت رعایت احتیاط
در آن باید کرد چه نسب سبب عجب است و چون زنان بنقصان عقل موسومند بدان واسطه از
انقیاد شوهر تخلف نمایند بلکه وقت باشد که شوهر را مثل غلام دانند و موجب انعکاس امر و انعکاس
حال گردد و در مال و جمال نیز همین خاصیت هست و جمال بعلاوه دیگر مخصوص است چه زن جمیله را
رغبت بسیار باشد و عفت که مانع از قبایح است در زنان کمتر و ازین جهت موجب فساد بیشمار شود
و شوهر را در سیاست زن سه چیز رعایت باید کرد و از سه چیز احتراز باید نمود اما آن سه چیز
که رعایت باید نمود اول هیبت که خود را در نظر زن مهیب نماید تا در امتثال اوامر و نواهی او
تهاون ننماید و این معنی باظهار فضایل و اخفای رذایل تواند بود دوم کرامت که زن را گرامی دارد
بچیزی که موجب محبت و الفت او شود تا از خوف زوال آن از اقدام بر خلاف رای شوهر تحاشی نماید
و با او با هیئت جمیله معاشرت نماید و در بعضی امور با او مشورت کند بر وجهی که او را در طمع
متابعت نیفکند سیم آنکه با خویشان و متعلقان او طریقه اکرام و احترام و مدارات مراعات

وبذل معروف سپرد و بی ظهور خللی در وی زنی دیگر بر او نگزیند و اگر چه بحسب حال و نسب از و
زیادت باشد چه غیرت و حمیتی که در طبایع زنان مرکوز است با نقصان عقل ایشان را بر قبایح
و فضایح دارد و بغیر از ملوک را که مقصود از تزوج کثرت نسل است و زنان را نسبت با ایشان
جز طریق عبودیت سپردن چاره نیست در تعدد ازواج رخصت نداده اند و ایشان را نیز احتراز
اولی است و دست تصرف زنان را بر اقوات بر وجه مصلحت و استعمال خدام در خدمت
قوی دارد و پیوسته خاطرش بتعهد امور منزل و تکفل مهمات خانه و نظر در مصالح مشغول گرداند
تا تعطیل او را باعث بر قبایح نشود چه نفس انسانی تحمل تعطیل نکند و فراغ از ضروریات مقتضی
نظر در غیر ضروریات شود و باعث شود بر بیرون آمدن و نظاره و جولان کردن و از آن شوهر
در نظر او محقر نماید و بر اقدام بر فضایح دلیر شود و رغبت را در و طمع پیدا شود و سبب فساد گردد
و اما آن سه چیز که از آن احتراز باید کرد اول افراط محبت زن که مقتضی استیلای او است
و اگر بمحبت او مبتلا شود از و مخفی دارد دوم آنکه در امور کلی با او مشورت نکند و بر اسرار خود او را
مطلع نگرداند و مقدار مال خود و ذخایر غیر قوت از او پوشیده دارد چه نقصان عقل
ایشان را بر مفاسد باعث میشود سیم آنکه زن را از ملاهی و نظر با جانب و استماع حکایت
مردان و صحبت با زنانی که بدین خصایل موسوم باشند منع کنند خصوصا پیره زنانی که بفساد
متهم باشند و آنچه زنان را در حق شوهران رعایت باید کرد پنج خصلت است اول
ملازمت عفت دوم اظهار کفایت سیم شوهر را مهیب داشتن و بنظر احترام در و دیدن
چهارم فرمان بردن و از نشوز احتراز کردن پنجم مجاملت در عشرت کردن و ترک عتاب
و حکما گفته اند که زن نیک شبیه است بمادران در محبت و شفقت و بکنیزان در رفاقت
و خدمت و بدوستان در الفت و صداقت و زن بد شبیه است بجباران در قرّانا بارن

و بدشمنان در استخفاف شوهر و بذر و اسراف در طمع مال او بطریق خیانت و چون کبر زن با ناشایسته
مبتلا گردد هیچ علاج چون مفارقت نیست مادام که شوهر بیعار نشود **لمعهٔ چهارم** در سیاست اوقات
و اموال چون معلوم شد که انسان را احتیاج با دخار اقوات حاصلست پس احتیاط آنست که از اجناس
مختلفه ذخیره کنند تا اگر بعضی اجناس معرض تلف آید بعضی بماند و بجهة ضرورت معاملات
بدینار احتیاج است و بنا بر عزت و نفاست جوهر و متانت ترکیب آنچه که از دو با بسیاری از اجناس
مقاومت کند بدین سبب احتیاج بنقد اقوات از مسکن بساکن بعیده نباشد و اگر دینار
بنقد شد ضروریات ببلاد بعیده تحمل بهیچ نشود و نظر در حال مال یا باعتبار دخل باشد
یا باعتبار حفظ یا باعتبار خرج اما دخل بر سه قسم است یکی آنکه با استحقاق شود که بتدبیر شخص
منوط باشد چون صناعات دوم آنکه اختیار را در آن دخلی نباشد چون مواریث و عطایا
و مهر ملک بسته چیزاست زراعت و صناعت و تجارت و در کسب رعایت سه چیز احتراز
باید کرد یکی جور چنانچه بتغلب یا تفاوت وزن و کیل چیزی برند دوم عار چون مسخرگی و هزل
و استهزا و آنچه مؤدی بذلت باشد سیم دنائت چون کناسی و دباغی با تمکن از صناعات
شریفه و صناعات بعضی ضروری بود مانند زراعت و بعضی غیر ضروری چون زرگری
و علی الجمله صناعات سه نوعست شریف و خسیس و متوسط شریف آنست که تعلق بقوای
نفسانی داشته باشد و آن صناعت احرار و ارباب مروت باشد و معظم آن سه نوع است
یکی آنکه تعلق بجوهر عقل دارد چون صنعت زراعت دوم آنکه با دب و فضل تعلق دارد چون کتابت
و بلاغت و نجوم و طب و استیفا و مساحت سیم آنکه تعلق بقوت شجاعت دارد چون سواری و ضبط
ثغور و دفع اعدا و صناعت خسیس هم سه نوعست یکی آنکه منافی مصلحت عامه مردم باشد
چون احتکار و سحر و قیادت و این صناعت اشقیاست دوم آنکه منافی فضیلت نفسانی باشد

چون

چون مسخرگی و مطربی و شعبده‌بازی و امثال آن صنعت سفهاست سیم آنچه مقتضی تنفر طبع باشد چون حجامی
و دباغی و کناسی و این صنعت فرومایگان و اخساست و چون احکام طبع را در وجود نیست
صنعت اخیر عند العقل قبیح نیست بلکه البته جهة انتظام امور معاش باید که جمعی بآن مشغول
باشند بخلاف دو صنعت اول که نزد عقل قبیح است و هر مالی که بغصب و عار و دنائت بدست آید
اگرچه بسیار نماید ناقص و بی برکت باشد و هرچه بکسب جمیل حاصل شود اگرچه قلیل باشد میمون
با برکت بود و رعایت اعتدال در بذل مال و خرج کردن بی اسراف و تقتیر و ریا و مباهات باید نمود
و باید که خرج کمتر از دخل باشد و ملاحظه اوقات ضرورت مانند ایام قحط و نکبات و امراض باید کرد
و اولی آنکه بعضی اموال نقود و اثمان باشد و بعضی اجناس و امتعه و بعضی املاک و ضیاع و مواشی
تا اگر در یکی خللی واقع شود از دیگری جبران حاصل کنند و مصارف مالی سه نوعست یکی آنکه
بحکم الهی باید داد چون زکات و صدقات دوم بطریق سخی و ایثار و اکرام دهند چون هدایا
و مبرات سیم آنچه از روی ضرورت بجهة جلب نفع یا دفع ضرر باید داد چون تحف که بجهة
انجاح مهمات و قضای مطالب پیش سلاطین برند و انفاق در وجوه ماکل و ملابس اهل منزل
و دوم چون بذل مال بظلمه از جهة صیانت مال و عرض و درین مصارف رعایت باید نمود لیکن
در آنچه از برای دفع ضرر باشد احتیاط آنست که بمیزان زیادتی کند بقدر آنکه از ضرر نفس و مال
و عرض ایمن شود چه انصاف و عدالت در اکثر طبایع مفقود است **لمعهٔ پنجم** در
رعایت حقوق والدین چون بمقتضای عقل و شرع شکر منعم واجبست و بعد از نعم الهی هیچ نعمت
در حق فرزند چون نعمت پدر و مادر نیست چه پدر سبب صوری وجود است و بعد از آن وسیله تربیت
او و تهیهٔ اغذیه و البسه و ضروریات که سبب بقای او و بلوغ بکمال نشو و نما است و بازو اسطهٔ
حصول کمالات نفسانی او چون آداب و هنرها و صناعات بانواع مشقت جمع اسباب دنیوی نمایند

و مادر در تربیت وجود شریک پدر است با آنچه تحمل مشقت حمل و مقاساة خطر ولادت و اوجاع طلق
کرده و اول قوتی که سبب حیات فرزند شد شیر بدن او است و مدت مدید حفظ و سیاست
و تربیت و تعهد و از فرط شفقت خود را فدای او دانسته و از آنجا که محبت والدین فرزند را
محبت طبیعی است اما و اولاد را محبت ایشان بر والدین چندان از علم کسبی است پس مقتضای عدالت
آن باشد که طاعت والدین را تالی طاعت خالق دانند و رعایت حقوق والدین به سه چیز تواند بود
اول دوستی و تعظیم و امتثال اوامر و نواهی ایشان بقدر امکان مادام که منتهی بمعصیتی یا فوت مصلحتی
نباشد دوم مساعدت با ایشان در مصالح معاش بی منتی و توقع عوضی مادام که مؤدی بمحذوری
نشود سیم اظهار خیر خواهی ایشان در سر و علانیه و محافظت بر وصایای ایشان خواه در حین حیات
ایشان و خواه بعد از وفات و کسانی که بمنزلت والدین باشند چون اجداد و اعمام و اخوال و برادران
بزرگ و دوستان حقیقی هم بمثابه ایشان باید داشت و بقدر امکان مواسات با ایشان باید کرد **لمعه**
ششم در سیاست خدم بحکم عقل خدم بمنزله جوارح و اعضای شخص باشند چه ایشان بکارها
اقدام نمایند که اگر نه ایشان باشند شخص را بنفس خود متوجه آنها باید شد و اگر نه اینطایفه باشند
ابواب راحت مسدود شود پس باید ایشان را از ودایع الهی دانسته شکر وجود ایشان واجب داند
و با ایشان طریق رفق و مدارا مسلوک دارد و در تکلیف ایشان از حد اعتدال ایشان را کار نفرماید و اوقات
راحت بجهت ایشان تعیین نماید چه هر آینه ایشان را نیز ملالی و کلالی و ضعف باشد و در طبیعت
در جبلت ایشان مرکوز و چون امارت کفایت زیرکی از خادم مشاهده کند با او باحتیاط باشد
چه اکثر حال حیلت و مکر با این خصلت باشد و حیا بسیار باشد که عقل بهتر از عقل بسیار
باوقاحت چه حیا بهترین خصلتها است و در دل خدم مقرر باید داشت که ایشانرا جدایی او بهیچ وجه
در خاطر نیست چه هر گاه که دوام اختلاط خود با مخدوم تصور نماید موجب مزید رغبت او گردد

و شرط هواداری و جان سپاری تقدیم رساند و نعمت و نکبت او از نعمت و نکبت خود شناسد
ج
در تدبیر مدن و رسوم پادشاهی و در وی چند لمعه است **لمعه اول** در احتیاج
انسان بتمدن و فضیلت این فن از حکمت پوشیده نیست که موجودات بحسب کمال
دو قسمند اول آنکه کمال ایشان مقارن وجود ایشان است چون اجرام سماوی
دوم آنکه کمالات ایشان متاخر از وجود ایشان باشد چون مرکبات عنصری و این قسم را هر آینه
حرکتی باشد از نقصان بکمال و آن حرکت بمعونت اسباب صورت نبندد و آن اسباب
یا کمالات باشند چون صور نفسانی که از مبدء فیاض بر نطفه فایض شود تا بکمال انسانی
رسد یا معدات باشند که ماده را قابل قبول صور میگردانند چون حصول غذا نسبت بابدان
تا بکمال تمام رسد و معونت مطلقا بر سه وجه است اول معونت بالماده و آن آنست که
معین جزو آن چیز شود چون معونت غذا حیوانات را دوم معونت بالات و آن آن
آنکه معین آلت فعل آن باشد چون آب قوه غاذیه را سیم معونت بالخدمه و آن آنکه
معین کار کند که سبب کمال آن چیز شود و جماد و نبات و حیوان همه معونت انسان
کنند هم بطریق ماده و هم بطریق آلت و هم بطریق خدمت چه عناصر جزو ترکیب
بدن انسان اند و نبات و حیوان غذای او و اینمعونت بالماده است و هر یک از
عناصر را آلت افعال طبیعی و ارادی میسازد چون آب و آتش در طبخ غذا و تسخین و
تبرید بدن و بدرقه غذا و هوا در تنفس که سبب ترویح روح است و خاک در زرع ماکول غذا
و بنا و مسکن و نظایر آن و همچنین در نباتات و حیوانات بعضی را غذا و بعضی را دوا
میسازد و بعضی را استخدام مینماید و افراد انسانی نیز بعضی معونت بعضی کنند بطریق خدمت
نه بطریق آلت و نه بطریق ماده و بیان احتیاج انسان بمعاونت نوع خود در بقای شخص

آنکه اگر هر شخصی را بنفس خود ترتیب غذا و لباس و مسکن و سلاح و اسباب دیگر هر یک بایستی کرد
چنانچه اول ادوات نجاری و حدادی و غیر ذلک از صناعات محتاج الیها بدست بایستی آورد و بعد از آن
بنفس خود بهر یک از اشتغال قیام نمودی تا غذا و لباس و مسکن او حاصل شدی هر آینه در این مدت
که بترتیب اسباب و مقدمات مشغول بودی غذا و لباس و مسکن نماندی و مؤدی بهلاک او شدی
بلکه اگر روزگار او تماما صرف یکی از این صنایع شود هنوز بآن وفا نکند اما چون مجتمع شوند
یکدیگر را معاونت کنند و هر یک بعضی دیگری بمهمی قیام نمایند اسباب معیشت منتظم شود
و احوال اشخاص منضبط و بقای نوع محفوظ ماند و چون انتظام امور ایشان بمعاونت منوط بود
حکمت بالغه الهی اقتضا آن نمود که افراد انسان در همم و طبیعت مختلف باشند تا هر یک بصناعتی
و مهمی میل کنند و در تکمیل آن کوشند چه اگر همه در همت متفق بودندی همه بر یک صناعت
میل کردندی و دیگر صناعات معطل ماندی و سبب اختلال شدی و همچنین اگر همه در فقر
و غنا متساوی بودندی یکدیگر را معاونت نکردندی چه اگر همه فقیر بودندی هیچیک را توقع نفعی
در مقابل خدمت بعضی و اگر همه غنی بودندی بواسطه استغنا خدمت همدیگر نکردندی پس روشن
شد که انسان محتاج است باجتماع بنی نوع و آنرا تمدن گویند و تمدن مشتق است از
مدینه یعنی اجتماع در مدینه و چون دواعی طبایع مختلف است و همه نفوس مجبولند بر
طلب نفع خود اگر ایشانرا بطبیعت خود باز گذارند تعاون ایشان منتظم نگردد چه هر یک
برای نفع خود اضرار دیگران نماید و مؤدی بتنازع گردد پس تدبیری باید کرد که هر یک
بآنچه حق او است راضی گردند و دست تعدی از همدیگر کوتاه دارند و آن تدبیر را سیاست
عظمی خوانند و در این باب احتیاج است بناموس و حاکم و دینار اما ناموس آن شخص
باشد که بالهام و وحی الهی از دیگران ممتاز باشد تا وظائف عبادات و احکام معاملات

چنانچه

چنانچه متکفل اصلاح معاش و معاد باشد تعیین فرماید و این شخص را حکما صاحب ناموس
خوانند و احکام او را ناموس و در عرف متأخران نبی و شارع و احکام او را شریعت
و افلاطون در شأن ایشان گفته هم اصحاب القوی العظیمة الفائقة یعنی در قوه علمی و
عملی از دیگران ممتازند چه بر دقایق مغیبات بالهام الهی مطلع شوند و تصرفات
عالم کون و فساد توانند کرد و اما حاکم شخصی باشد که بتائید الهی ممتاز باشد تا او را
تکمیل افراد انسان و نظم مصالح ایشان میسر شود و این شخص را حکما ملک علی الاطلاق
خوانند و احکام او را صناعة ملک و متأخران او را امام گویند و فعل او را امامت و افلاطون
او را مدبر عالم خوانند و همچنانکه اعضای بدن انسان در بقا محتاج بهمدیگرند همچنین
افراد انسان نیز در بقا محتاجند بهمدیگر پس کمال و تمام هر شخص بدیگر اشخاص حاصل
شود بنا برین حق الله بابنای نوع بر وجه تعاون واجب شد و الا از قاعده عدالت
منحرف شده باشند چنین جماعتی که از جهت عزلت و وحشت اختیار کنند و تکلف از معاونت
بنی نوع اجتناب نمایند و بار اسباب معیشت خود بر جمعی تحمل کنند و آنرا زهد نامند
و فضیلت دانند و حال آنکه این لت جور محض است چه غذا و لباس از بنی نوع فرا گیرند
و در عوض آن هیچ نفعی بایشان نرسانند و بیکار گذارند و چون بواسطه عدم اسباب
افعال رذیله از ایشان صادر نشود عوام ایشانرا از اهل فضیلت پندارند و این گمان خطاست
چه عفت نه ترک شهوات است بلکه استعمال آن بر وجه عدالت و عدالت نه آنست که بواسطه
آنکه کسی را نه بینند ظلم بر او نکنند بر آنکه در معامله با جمع طریقه انصاف و انتصاف مرعی دارند
و ابوالحسن عامری گوید که قصه خوانان از این طایفه بدترند چه با وجود توقع بدل و جمع
و اخذ اموال ایشان نفعی بایشان نمیرسانند بلکه مضرت میرسانند چه بحکایات کاذبه ایشانرا

فرو می‌نهند واقتناعت قابلیات ایشان میکنند لمعهٔ دوم در فضیلت محبت
چون معلوم شد که کمال افراد انسانی منوط باجتماع و تألف است و آن بمحبت و الفت صورت
بندد و حکما گفته اند که قوام موجودات بمحبت است و هیچ موجود از محبت خالی نتواند بود و باصطلاح
متاخرین محبت در جائی که قوه عقلی را مدخل نباشد اطلاق نکنند و محبت در نوع انسان
دوگانه بود یکی طبیعی چون محبت مادر و پدر فرزند را و دیگر ارادی چون محبت متعلم معلم را
و محبت ارادی چهار نوع است چه غایت این محبت یا لذت است یا نفع یا خیر یا مرکب
و لذت سبب محبتی است که زود شود و زود رود زیرا که لذت سهل الحصول است و سریع الانتقال
و نفع سبب محبتی است که دیر شود و زود رود چه نفع عسیر الحصول است و سریع الانتقال و خیر
سبب محبتیست که زود شود و دیر رود اما زود شدن بنا بر آنکه میان اهل خیر مناسبت
جانی و موانست روحانی حاصل است و اما دیر رفتن جهت استحکام حقیقی که لازم خیرات است و آنکه
مرکب علت محبتی است که دیر بندد و دیر گشاید چه اجتماع نفع و خیر اقتضای هر دو
حال کند و محبت را چند مرتبه است اول محبت الله تعالی که منبع خیرات و معدن کمالات است
و حقیقت این محبت جز عارف بالله را که بقدر امکان بر صفات جمال و نعوت جلال
الهی مطلع باشد حاصل نشود چه بی معرفت محبت صورت نبندد و اگر کسی بی علم و معرفت
دعوی محبت الهی کند جاهل مغرور باشد مرتبه دوم محبت والدین که سبب صوری اند
وجود او را و این محبت تالی آن مرتبه است و هیچ محبت را از این مرتبه نیست مگر محبت متعلم معلم را
که باید او از این محبت اکد باشد چه اگر پدر سبب قریب وجود پسر و تربیت جسمانی او است
معلم سبب کمال و تربیت روحانی او است و مفیض صورت انسانیت او و بحقیقت
معلم پدر روحانی است پس بقدر آنکه روح بر جسم شرف دارد معلم را بر پدر شرف باشد
پس

پس محبت او در مرتبه فروتر از محبت حقیقی باشد و بالاتر از محبت پدر مرتبه سیم محبت رعایا
سلطان را و محبت سلطان رعایا را و بعضی محبت رعایا سلطان را اکد داشته اند از محبت
پدر و حقا این قول بتحقیق اقرب است چه بدون سلطان انتفاع بپدر متصور نیست و همچنانکه
پدر سیاست فرزند میکند سلطان سیاست پدر و فرزند هر دو میکند مرتبه چهارم محبت
معارف و شرکا باید که هر یک را در مرتبه لایق او باز دارد و خلط مراتب محبت ننماید
چه اخلال بحفظ حقوق مراتب ظلم است و موجب فتنه و خیانت در صداقت از خیانت
در اموال افحش باشد چه آن خیانت راجع بصفات نفسانیست که اشرف از جواهر
جسمانیست لمعهٔ سیم در مدینه حکما گفته اند که تمدن دو قسم است یکی آنکه سبب
آن از جنس خیرات باشد و آن مدینه فاضله است دوم آنکه سبب آن از جنس شرور باشد
و آن را مدینه غیر فاضله خوانند و ارکان مدینه فاضله پنج طایفه اند اول فاضلان
جمعی باشند که تدبیر مدینه بایشان منوط باشد و ایشان علمای حاذق و حکمای کاملند که بقوت
ادراک از ابنای نوع ممتاز اند و صناعت ایشان معرفت حقایق موجودات دوم
ذوالالسنه و ایشان طایفه باشند که عوام را بکمال انسانی دعوت کنند و بمواعظ
و نصایح از رذایل منع کنند و بقیاسات جدلی و خطابی و شعری عقاید جاهلیه ایشان را از
انحراف نگاه دارند و صناعت ایشان علم کلام و فقه و خطابت و شعر و نظایر آن
باشد سیم مقدران و ایشان طایفه باشند که موازین قوانین عدالت میان اهل مدینه
نگاه دارند و تعیین مقادیر اشیا بر ایشان موکول باشد و صناعات ایشان حساب
و استیفا و هندسه و طب و نجوم باشد چهارم مجاهدان و ایشان طایفه باشند
که مدینه را از تعرض اعدا و متغلبان نگاه دارند و ضبط ثغور و قلاع و طرق بکفایت

ایشان مربوط و صناعت ایشان شجاعت و فروسیت باشد پنجم ارباب اموال و ایشان
جماعتی باشند که تربیت ماکول و ملبوس این طوایف از ایشان منتظم شود خواه از جهات
معاملات و صناعات و خواه از وجوه خراج و صناعت ایشان حرف مختلفه و
مکاسب متفننه و عدالت مقتضی آنست که هر طایفه از این طوایف را بر هر شخص از
طایفه را در مرتبهٔ خود دارند و باید که یک کس را بصناعات مختلفه مشغول نگردانند زیرا که
که موجب تحیر طبیعت شود و هیچکدام بکمال معتد به نتواند رسانید و غیر این طوایف از
ارکان مدینهٔ فاضله خارج اند و از ایشان بعضی بمنزلهٔ آلات و ادوات این طوایف اند
و بعضی بمنزلهٔ گیاهان باشند که در مزارع و بساتین بدید آیند و از اینجهت ایشان را
نوابت خوانند و پنج صنف باشند یکی مرائیان که بافعال فضلا و شعار ایشان متحلی
شوند و بلباس بزرگان ملتبس گردند تا بآن تلبیس تمسک باغراض فاسدهٔ دنیه
و اعراض کاسدهٔ دنیویه جویند دوم محرفان که هوا و میل بر ذات ایشان غالب باشند
و بنا بر آن قواعد ملت را بحیله و تاویل خواهند که موافق مشتهی طبع خود سازند سیم
باغیان که احکام پادشاه عادل را که بر رقاب قاطبهٔ انام اطاعت و انقیاد او واجبست
گردن ننهند و میل بپادشاه دیگر کنند و بر همه کس دفع این طایفه شرعا و عقلا واجب است
چهارم مارقان که بسبب قصور فهم بر اغراض قواعد ملت و مطالب حکمت واقف نشوند
و آنرا بر معانی دیگر حمل کنند و از جادهٔ استقامت منحرف باشند و اگر این انحراف راسخ
نباشد و از تعنت و عناد خالی باشند امید رشاد ایشان توان داشت پنجم مغالطان
که بحقایق نرسیده باشند و از جهت طلب جاه و مال بدعاوی کاذبه اقدام نمایند
و باغالیط مموهه در بازار وقاحت دکان خودفروشی بنهند و خود را در صورت دانایان
بنما

بعوام نمایند و حال آنکه خود متحیر باشند اینست آنچه از اصناف نوابت مشهور است
لمعهٔ چهارم در سیاست ملک و آداب ملوک اولا بر سبیل تمهید تنبیه نموده میشود که مرتبهٔ
سلطنت از جلایل نعم الهی است که از خزانهٔ الطاف نامتناهی بعضی از افراد امجاد عباد را
ارزانی شده و چه مرتبه بالاتر از این رسد که حضرت مالک الملک یکی از خواص عباد را
بر مسند خلافت خاصه تمکین داده و از انوار عظمت حقیقی پرتوی بر احوال او اندازد
و تعیین مراتب و حقوق کافهٔ ابنای نوع برای حکم او منوط سازد تا همه را علی اختلاف
المراتب رفع حاجت بقبلهٔ بارگاه گردون اشتباه او باشد و بعد از تمهید این مقدمه گفته
میشود که همچنانکه مدینه بحسب قسمت اولی منقسم بفاضله و غیر فاضله میشود سیاست ملک نیز
دو قسم است یکی سیاست فاضله که آنرا امامت خوانند و آن نظم مصالح عباد است در امور
معاش و معاد تا هر یک بکمالی که لایق اوست برسد و هر آینه سعادت حقیقی لازم او تواند
بود و صاحب این سیاست بحقیقت خلیفة الله و ظل الله باشد دوم سیاست ناقصه و آنرا
تغلب خوانند و غرض صاحب آن استخدام عباد الله و تخریب بلاد الله باشد و این را
دوامی نباشد و باندک مدتی بنکبت و نیاد مقصود و شقاوت ابدی مبتلا گردد چه پادشاه
ظالم همچون بنائیست عالی که بر روی برف نهند هر آینه اساس آن بتاب آفتاب
عدالت الهی گداخته گردد و بنا منهدم شود و حکما گفته اند که پادشاه باید که در وی هفت
خصلت باشد اول علو همت و آن بتهذیب اخلاق حاصل شود دوم اصابت در رای و
فکرت و آن بجودت فطرت و کثرت تجربه دست دهد سیم قوت عزیمت و آن برای صواب
و قوت ثبات حاصل شود و آنرا حزم الملوک و عزم الرجال خوانند چهارم صبر بر
مقاسات شداید چه صبر مفتاح مطالب امانیست پنجم یسار تا بطمع در مال مردم

مضطر نشود ششم لشکریان موافق هشتم نسب چه هر آینه موجب انجذاب خاطر و محبت و تمام
خلق بود و چون تمدن عبارتست از اجتماع علم میان طوایف مختلفه پس مادام که اهل هر یک
ازین طوایف که در مرتبه خود باشند و بشغلی که وظیفه ایشانست قیام نمایند و نصیبی که ایشانرا
لایق باشد از ارزاق و کرامات بیغیر جاه و مال بایشان رسد هر آینه مزاج مدینه بر نهج اعتدال
باشد و امور سیاست انتظام موسوم و چون از نهج قانون منحرف گشته هر اینه مؤدی باختلاف شود
که موجب انحلال رابطه الفت است و سبب فساد و اختلال و باید که اصناف خلق را با یکدیگر
مکافی دارند تا اعتدال تمدن حاصل شود و همچنانکه اعتدال مزاج از ازدواج عناصر اربعه
تکافوی ایشان حاصل شود اعتدال مزاج تمدن نیز بتکافوی چهار صنف مقدر شود
اول اهل قلم چون علماء و فقهاء و فضلاء و کتاب و حساب و مهندسان و منجمان و اطباء
و شعرا که قوام دین و دنیا بمساعی اقدام و اقلام ایشان منوط و مربوط است دوم اهل شمشیر
چون دلیران و مجاهدان و حارسان قلاع و ثغور که نظام مصالح ایام بآب شمشیر و تیغ
صولت شعار کینه گذار ایشان صورت نبندد و مواد فساد اهل بغی و عناد بآتش قهر
صاعقه آثار ایشان انحلال و اضمحلال نپذیرد سیم اهل معامله چون تجار و اصحاب بضاعات
و ارباب حرف و صناعات که بوسیله ایشان مبانی اسباب معیشت و سایر مصالح
مترتب شود و اطراف متباعده از خصوصیات امتعه و ارزاق بهمدیگر متمتع و محظوظ شود
چهارم اهل زراعت چون برزگران و اهل فلاحت و دهاقین که مدبر نباتات و مربی
اقوات‌اند و بواسطه مساعی ایشان بقای اشخاص انسانی در حیز استحالت است و جماعتی
که با مزارعت ذاتی شریر ایشان بغیر متعذر است و امید بصلاح ایشان بنا بر ازالت شر
شریر ایشان سرها و عقلا و حیله است بطریقیکه اصلح و اولی باشد طریق دفع شر یکی حبس است
و آن

و آن منع از مخالطت با اهل مدینه است دوم قید و آن منع از تصرفات بدنی است سیم نفی و آن
منع است از دخول در تمدن و اگر باین امور مندفع نشود و حکام را در جواز قتل او خلاف است
و اظهر اقوال ایشان آنکه بقطع عضوی که آلت شر باشد چون دست و پای و زبان
یا بابطال حسی از حواس اکتفاء نمایند و منع جور بعقوبات اهل آن باید کرد تا آنکه
بهر جوری عقوبتی لایق بآن مرتبت دارند چه اگر در مقابل جور اندک عقوبت بسیار
کنند ظلم بر جابر باشد و اگر بازاء جور بسیار عقوبت اندک کنند ظلم بر اهل مدینه باشد
و رعایت عدالت وقتی منتظم گردد که سلطان بنفس خود تفقد احوال رعایا فرماید
و هر یکی را بحق خود از ارزاق و کرامات فایز گرداند و تحقیق این معنی آن توان بود که دایماً
مظلومانرا در وقت حاجت راه بسلطان باشد و اگر همه وقت میسر نشود در روزی
معین ارباب حوایج را بار دهند تا بواسطه عرض حوایج و رفع سوانح بر حضرت
نمایند و ملوک عجم را وقتی معین بوده که طوایف انام را بار عام داده‌اند و گفته‌اند
که اساس بنای معدلت بر ده قاعده است یکی آنکه هر قضیه که واقع شود فرض کند
که خود رعیت است و پادشاه دیگری و هر چه بر خود روا ندارد بر رعیت جایز نداند دوم آنکه
انتظار ارباب حاجات تجویز نکند و از خطر آن برحذر باشد سیم آنکه اوقات خود را
مستغرق شهوات و لذات جسمانی ندارد چه قوی ترین اسباب فساد ملک همین است
چهارم آنکه بنای کارها بر رفق و مدارا نهد نه بر عنف و قهر پنجم آنکه در رضای خلق
رضای حق طلبد ششم آنکه رضای خلق در مخالفت حق نطلبد هفتم آنکه چون
ازو حکم طلبند عدل کند و چون رحمت طلبند عفو کند چه رحمت بر خلق سبب رحمت
خدای تعالی است هشتم آنکه بصحبت اهل حق مایل باشد و از مواعظ و نصایح ایشان

منقبض نشود نهم آنکه هر کس را در هر مرتبه استحقاق دارد دهم آنکه بآن قناعت نکند
که خود ظلم نکند بلکه سیاست ملک بر وجهی نماید که عمال و لشکریان و رعایا را ابداً
مجال ظلم نباشد پس باید که رعیت را بالتزام قوانین عدالت و اکتساب فضیلت تکلیف
فرماید همچنانکه قوام بدن بطبیعت است و قوام طبیعت بنفس و قوام نفس بعقل قوام مدینه
بملک است و قوام ملک بسیاست و قوام سیاست بحکمت تا انتظام تولد یابد

لمعه پنجم در آداب خدمت و رسوم مقربان سلاطین و ارباب دولت طریق عامه مردم در معاشرت
با سلاطین و حکام آنکه بدل با ایشان محبت ورزند و بزبان ثنا و مدحت گویند و بارکان
بر طریق طاعت و خدمت پویند و در امتثال اوامر و نواهی چیزی خلاف امر الهی نباشد
بقدر مقدرت سعی نمایند و حقوق ایشان را از خراج و غیره بر وجه رضا ادا نمایند
و از این معنی اصلا انقباض بخاطر راه ندهند و در تعظیم و تبجیل ایشان ظاهراً و باطناً
هیچ دقیقه اهمال ننمایند و در وقت ضرورت جان و مال فدا کنند چه حفظ دین و دنیا
و اهل و ولد بوجود عالی ایشان مربوط است و کسانی که در عداد خدام ایشان باشند
باید که بخود زیادتی قربت تجاسر ننمایند و اگر از ایشان رای مخالف مصلحت سانح شود
وزیر و مشیر باید اول بار مماشات و موافقت نماید و بعد از آن بطریق تلطف آنرا از
خاطر ایشان بیرون برد و هیچ جا افشای اسرار ایشان جایز ندارد و باید که بجاه و مال
و زینت ایشان غبطه نبرد و حقد و حسد در چیزی که مخصوص ایشان و اشباه ایشان باشد
از مرکوب و ملبوس و غیره با ایشان مشارکت ننماید چه بواسطه سوء ادب آنچیز را در معرض
زوال و خود را در صدد هلاک در آورده باشد و در هیچ امر اگرچه محقر باشد استغنا از ایشان
اظهار نکند و در همه حال رضا باحکام ایشان شعار خود سازد و هیچکار خطرناکتر از وزارت

سلطان

سلطان نیست و وزیر را هیچ معاون چون امانت نه و اگر بخیانت موسوم باشد
باید که از خشم و بطش حشمتم ترسند و از لشکر شفقت بخاطر خود راه ندهند و اگر دریابند که حشم
با او در مقام کینه‌اند اصلا از لشکر تغیر نشود و از ایشان اظهار کینه و حقد ننماید چه
هر آینه متوکد کینه ایشان شود و اگر بمجادله انجامد از دایره وقار تجاوز نکند و جواب
بطریق حلم گوید که همیشه غلبه حلیم را باشد

لمعه ششم در فضیلت صداقت
و وظایف معاشرت با اصدقاء چنانکه سابق ذکر شد که انسان در بلوغ بکمال خاص
محتاج باستمداد از دیگر بنی نوع است و قواعد استمداد بی علاقه الفت و محبت مشید
نگردد پس هر چند شخص را دوستان بیشتر باشند و صحبت ایشان او را اسهل تواند بود
و چون مرتبه صداقت اعلی مراتب محبت است پس برابطه صداقت انتظام استکمال
بیشتر باشد و پادشاه را اطلاع بر کلیات و جزئیات امور مملکت و مصالح طوایف رعیت
ضروریست و در این امور بکثرت چشم و یکدل و یکزبان کافی نیست و چون بحکم صداقت
چشم و گوش و دل و زبان دیگران ملک او شود بچشم همه بیند و بگوش همه شنود
و بزبان همه گوید ضبط امور مملکت بر او آسان گردد و گفته‌اند که چون خواهد شخصی را
بصداقت اختیار کند اول استخبار احوال او نماید تا با پدر و مادر در حالت صبی چگونه
سلوک نموده اگر بجریمه عقوق موسوم باشد اصلا بر او اعتماد نباید کرد و او را بدوستی نشاید
گرفت بعد از آن از کیفیت معاشرت او با دوستان و معامله با ایشان تفحص باید
کرد و بعد از آن اختبار احوال او در شکر و کفران نعمت اولیای نعم باید نمود اگر
بصفت کفران موسوم باشد رغبت در دوستی او نباید کرد پس نظر کند در حال او بلذات
و جمع اموال اگر حرص بر او غالب باشد صداقت را نشاید پس نظر کند در میل او به ترفع

وتغلب اگر در انیاب مفرط باشد هم مردود باشد و دیگر ملاحظه باید کرد اگر شغف بلهو و لعب او را
از رعایت جانب دوستان حقیقی باز دارد محبت و رغبت نباید کرد و چون در جمیع این صفات
از بوته امتحان تمام عیار بیرون آید او را صدیق کامل و شفیق فاضل باید داشت و چون دوست
بدست آمد رعایت حقوق او را واجب دانسته مهماتی که او را سانح شود قیام باید نمود و چون
برا او مصیبتی واقع شود بنفس و مال مواسات کند بلکه مشارکت در ضرا از مساهمت در سرا اولی
و انفع است و در نفوس اوقع و باید که اصلا با دوستان بتعلیم علم و آدابی که او را باشد
ضنت ننماید چه مضایقه با دوستان در متاع دنیا که حقیرتر از آن است شنیع است فکیف در
علم که بانفاق ازدیاد پذیرد و ببخل انقباض گیرد و چون از دوست مشاهده عیبی کند مسامحه
و مداهنه با او در آن عیب جایز ندارد چه این صورت محض خیانت باشد بطریق تنبیه او را
از آن آگاهی دهد و اگر نافع نیاید بتصریح ادا نماید و باید که تمام را مداخلت ندهد چه هر چند
بنای محبت استوار باشد برعایت تمام در صدد انخرام و انهدام آید

لمعه هفتم

در آداب معاشرت با طبقه ناس چون شخص مقایسه حال خود با اصناف مردم نماید
از سه وجه خالی نخواهد بود یا مرتبه بالاتر از ایشان باشد یا مساوی یا فروتر اما معاشرت
با قسم اول از لمعه پنجم معلوم شد و اما معاشرت با قسم دوم سه نوع باشد اول با دوستان
دوم با دشمنان سیم با کسانی که نه دوست باشند و نه دشمن و دوستان دو صنف باشند
حقیقی و غیر حقیقی و طریق معاشرت با دوستان حقیقی معلوم شد و دوستان غیر حقیقی
اگر بتصنع و تملق خود را بدوستان حقیقی تشبیه دهند بهتر روش با ایشان مجامله باید
نمود و در استمالت قلوب ایشان باید کوشید که بشرف صداقت حقیقی فایز گردند و اما
اسرار و عزایم و مقادیر اموال و عیوب خود را از ایشان پوشیده باید داشت و اما دشمنان

دو نوع باشند نوعی که در دل هر یک از قسم اول آشکار و نهان و اهل حقد در عداوت دشمنان
ظاهر باشند و اهل حسد از دشمنان مخفی و از دشمن نوعی احتراز بیشتر باید کرد چه اطلاع
او بر دقایق احوال بیشتر باشد و در مآکل و مشارب و مصادر و موارد از او غافل نباید بود
و احتیاط مرعی باید داشت و عمده در سیاست اعدا آنکه اگر میسر باشد بمواسات و تلطف ازاله
بغض از دل ایشان بنماید و اصل حقد و عداوت منقطع گرداند بهترین تدبیرات باشد
و بعد از یاس از این تا بجا ملاحظه هر قولی کند از آنچه موجب اظهار دشمنی و خصومت نباشد
چه دفع شر بخیر خیر باشد و دفع شر بشر شر و از سفاهت اعدا التفات نباید کرد و تحمل و مدارا
شعار خود باید ساخت و از منازعت و مخاصمت احتراز باید کرد چه سبب زوال نعمتها و فساد لذتها
و فکر دایم و هم متوالی گردد بلکه بهلاک نفوس و ضیاع اموال و دیگر مفاسد منتهی شود و هر گرانمایه
از آن عزیزتر که تدبیر معارضه با اعدا گذارد و از شرایط حزم آنکه از احوال دشمنان
متفحص باشد و در اطلاع بر امور ایشان جهد بلیغ نماید و چون بر احوال ایشان اطلاع یابد
در اخفای آن سعی کند و اصلا افشا جایز ندارد الا بوقت ضرورت چه نشر معایب دشمن
اعتبار او بآن شود و عدم تاثر از آن و نیز شاید که تلبیس در دفع غایله آن مشغول شود و چون
مخفی دارد تا بوقت مصلحت اظهار کند کسر و قهر دشمن حاصل شود و اما حسود با اظهار نعم
و ارائه فضایل و دیگر اسباب سعادات داخلی و خارجی که موجب احتراق او و هیجان مواد
آلام نفسانیه باشد ایذا رسانند و هلاک ساز او باید کرد تا محکم برقیع سیرت او واقف شوند
و نسبت او با و متهم دانند و در ازاله عداوت او سعی کردن ضایع باشد کل العداوة قد
ترجی ازالتها الا عداوة من عاداک من حسد و اما معاشرت با کسانی که نه دوست و نه
دشمن باشند بحسب مراتب ایشان مختلف باشد چه ناصحان که نسبت با جمهور در مقام نصح

واخلاص باشند اختلاط باید نمود و ایشان را به بشاشت طبع تلقی باید کرد اما در باب هرکس مسارعت نباید کرد و بظواهر احوال فریفته نباید شد بلکه تا به سرائر اغراض هرکس اطلاع باید یافت و بعد از آن بر آنچه اصوب باشد رفت و صلحا را یعنی جماعتی که باصلاح ذات البین مشغول باشند اعظام و اکرام باید نمود و با سفها بحلم معاشرت باید کرد و سفاهت و شتم ایشان را اعتبار نباید کرد و در مقام مکافات نباید آمد بلکه بسکوت و رفق و مفارقت از ایشان نجات باید جست و با اهل تکبر تکبر باید کرد تا از آن مشائم و منزجر شوند چه تواضع با این طایفه موجب تمادی ایشان در اخلال میشود و فضلا را احترام واجبست و استفاده از ایشان غنیمت و با خدم و همسایه و خویشان صبر باید کرد و اما زیردستان اگر متعلم باشند ایشان را همچو فرزندان گرامی باید داشت و در سیرت و طبیعت ایشان نظر باید کرد و آنچه ایشان را استعداد آن بیشتر باشد مشغول داشتن و بقدر امکان لعد لوایشان و جهد داشتن و بلید را بآنچه فهم ایشان نزدیکتر باشد ترغیب نمودن و از تضییع عمر منع فرمودن و سائلان را اگر الحاح نمایند زجر باید نمود و در اجابت توقف باید کرد مگر آنچه الحاح او از فرط اضطرار باشد و میان محتاج و طامع تمیز باید کرد و محتاج را حاجت بر آورد و ضعیف را دستگیری کند و مظلوم را اعانت نماید بقدر امکان و بقدر امکان بخیر مطلق که منبع خیرات و مفیض کمالاتست تعالی و تقدس تشبه نماید که بمحض جود بی غایت و کرم بی نهایت سجال فیض و رحمت از سحاب قدرت ازلیت بر اراضی قوابل اعیان فایض کرده و بنسایم تربیت ازهار کمالات انسانی در چمن استعداد ایشان شکفانیده بی توقع منفعتی یا استجلاب غرضی و غایتی تعالی عن ذلک علوا کبیرا از کتاب تهذیب الاخلاق ملا جلال الدین دوانی منتخب گردید

دیباچه

عالم ربانی مولانا جلال الدین دوانی قدس سره در دیباچه کتاب مصنفه خود میفرماید چون مقاصد این کتاب قواعد حکمت عملی است و آن عبارتست از علم باحوال نفس ناطقه انسانی از آن رو که افعال محموده و مذمومه بارادات از وصادر تواند شد تا بسبب آن علم از رذایل متخلی و بفضایل متحلی باشد و بکمالات لایق که متوجه آنست برسد و افعال مذکوره منقسم بدو قسم است یکی آنکه راجع شود با هر نفسی بانفراده و آنرا علم اخلاق و تهذیب خوانند دیگر آنکه راجع شود بمشارکت با فرادی و این نیز بر دو قسم است یکی آنکه راجع شود بمشارکت منزلی یعنی آنچه سبب انتظام احوال اهل منزل واحد باشد و آنرا علم کدخدائی و تدبیر اهل منزل گویند و دیگر آنکه راجع شود بمشارکت در بلد و ولایت یا اقلیم و مملکت و آنرا علم مملکت داری و سیاست مدن خوانند پس لاجرم مقاصد این کتاب که مسمی بلوامع الاشراق فی مکارم الاخلاق است در اقسام ثلثه منحصر باشد و چون دأب و دین مقتضی تقدیم مقدمه ایست مشتمل بر بعضی امور متعلقه بنفس که موجب بصیرت طالب و اعانت او در تحصیل مطالب باشد ترتیب کتاب بر مطلعی در بیان امور مذکوره و سه لامع در مقاصد ثلثه رفت والتوفیق من الله لا نعبد و لا نستعین الا ایاه

[illegible]

فهم میشود ... یعنی تکلیف ... مخصوص انسان ... امانت را حمل ... بار امانت ... دیوانه [illegible]

مراد تعلیمی که در تعریف حکمت مذکور است نه حفظ اقوال متداوله مشهوره است بل مراد
یقین بمطالب حقیقیه است خواه بنظر و استدلال حاصل شود چنانکه طریقه اهل نظر است
که ایشان را علما میخوانند و خواه بطریق تصفیه و استکمال چنانچه شیمه اهل فقرات
و ایشان را عرفا و اولیا می نامند و هر دو طایفه بحقیقت حکما اند بلکه طایفه ثانیه
چون بعضی مواهب ربانی فایز بمدارج کمال شده اند و در مکتب خانه وعلمناه من لدنا
علما سبق گرفته اند و در انطریق اشتراک شکوک و عوائد اوهام کمتر است اشرف
و اعلی باشند و بوراثت انبیا که صفوه خلایق اند اقرب و هر دو طریق در نهایت
وصول بهم باز می آورند والیه یرجع الامر کله و میانه محققان هر دو طریق هیچ
خلاف نیست چنانچه منقولست که شیخ عارف محقق مدقق قدوة ارباب الاعیان
صفوة اعیان الانسان شیخ ابوسعید ابوالخیر با قدوة الحکماء المتاخرین شیخ ابوعلی
بن سینا قدس الله روحهما اتفاق صحبت افتاد بعد از انفصال شیخ ابوسعید گفت آنچه او میداند
ما می بینیم و دیگری ابوعلی گفت آنچه او می بیند ما میدانیم و بیکی از حکمای کبار این طریق صوفیه
لیکن در انطریق اخطار بسیار و مهالک بیشمار است چه خطرات وساوس و دواعی
الهواجس و تسویلات باطله و تخیلات فاسده سالک را در بیابان طلب حیران
و سرگردان دارد و افه مفاسد انکه باندک نمایشی از راه رفته دست از طلب بدارد
و بعد از اطلاع بر حقیقه حال حاصلش غیر حسرت و وبال نباشد شعر در است سراب
در زیر بادیه اشارات آنچه بیابان نفرسیده بر ابت خلیلی قطاع الفیافی الی الحمی کثیر
و اربات الوصول قلیل و استوا انطریقه که عبارت از مرتبه کامل است نادر است و بر
تقدیر وجود شناختن او متعذر یا متعسر است چه کمالات انسانی را جز صاحب کمال نشناسد
و همچنین

و قیمت جوهر را جز جوهری نداند و اکثر مردم بصورت متموه و هیئت بی حقیقت از راه فتاده
بلیث یاقوت را متاع خرمهره می نهند سنگ سیه بنرخ زر سرخ میخرند و ناگاه افتد که مقتدی
بتلبیس و تدلیس فی نفسه شود و فقه عمر خود صرف خدمت ناقص کند بطن کامل و مزد مخبران
حال و مآل او کمعرو نعوذ بالله من الغباوة والغوایه از اینجهة علما بیشتر ترغیب مردم بطریقه نظر علم منطق و حکمت
نمایند یا اگر در طریق تصفیه نیز احتیاج باین طریق متحقق است چه اگر سالک بکلی از علم رسمی
و ترشیح تعقل را محکوم عقل نموده
عاری باشد از ورطه افراط و تفریط این نتواند بود و از حیثیت شریعت و حکمت فارغ نه
شاید که بواجهی بحد اعتدال احتمال ریاضت متوطه کند منجر بفساد مزاج و بطلان استعداد
او شود و چون شرف هر علمی یا بحسب شرف موضوع است و یا بجلالت غایت و یا بوثاقت برهان و حجت
و این علم حکمت از جهات ثلثه بمزید اختصاص مخصوص است چه موضوع آن نفس ناطقه انسانی است
از انجهت که افعال جمیل و محمود و قبیح و مذموم بحسب رویت و ارادت از و صادر تواند شد و شرف
انسان اهم معلوم است و غایت او اکمال چنین جوهر شریف است و چه منفعت زیادت از آنکه بواسطه
آن نفس انسانی را که در مرتبه بهیمی و سبعی بلکه ادنی از آن باشد بمرتبه اعلی از ملک رساند
و لهذا بعضی اکابر آنرا اکسیر اعظم خوانده اند چه اخس موجودات که انسان ناقص است
بسبب آن بمرتبه رسد که اشرف موجودات ممکنه باشد و بنا برین است که قدمای حکما طالب
فضیلت را اول بعلم تهذیب اخلاق ارشاد فرموده بعد از ان بعلم منطق یا ریاضی بعد از ان
بطبیعی بعد از ان بالهی بالجمله تقدیم تهذیب بر سایر علوم متقرر و متفق علیه است و بقراط
حکیم گفته البدن الذی لیس بالنقی کلما غذیته فقد زدته شرا یعنی بدنی که از اخلاط فاسده
پاک نیست هر چند که او را غذا دهی موجب زیادتی شر و تضاعف علت و مرض او شود و این
رمزیست از آنکه چون نفس از اخلاق ذمیمه پاک نباشد تعلم علوم حکمی او را موجب زیادتی فساد گردد

ابو علی مسکویه تقدیم ریاضی بر منطق کرده و این اقرب است چه بواسطه ریاضی نفس متعود بیقین شود و ملکه استقامت و متانت او را حاصل گردد و بالجمله تقدیم تهذیب اخلاق بر سایر علوم متقرر و متفق علیه است

چه بدانواسطه مواد کبر و نخوت و اسباب قدرت بر ایذاء احرار و معارات با علاء کبار او را حاصل شود

لمعهٔ اول در حصر مکارم اخلاق منفعه میشود که در علم نفس از مباحث حکمت طبیعی مقرر شده که نفس ناطقهٔ انسانی را دو قوه است یکی قوهٔ ادراک و دیگری قوهٔ تحریک و هر یک از این دو قوه را دو شعبه است اما قوهٔ ادراک را یک شعبه عقل نظریست و آن مبدء تأثر است از مبادی عالیه بقبول صور علمی و دیگر شعبه عقل عملی که مبدء بعید تحریک بدنست در افعال جزئیه بفکر و رویّه و این شعبه از حیثیت تعلق بقوهٔ غضب و شهوت مبدء حدوث کیفیتی چند شود که بسبب فعل یا انفعالی باشد چون خجل و ضحک و بکا و از حیثیت استعمال وهم و مخیله مبدء استنباط رای جزوی و صناعات جزئیه شود و از حیثیت نسبت بعقل نظری و ازدواج بینهما سبب حصول آراء کلیه متعلقه باعمال شود مثل حسن صدق و قبح کذب و نظایر آن و اما قوهٔ تحریک را دو شعبه است یکی قوهٔ غضب و آن مبدء دفع امر غیر ملایم است و بر وجه غلبه و دیگری قوهٔ شهوی و آن مبدء جلب ملایمات و قوهٔ اول میباید که مسلط باشد بر جمیع قوای بدن تا اصلا از این قوی منفعل نشود بلکه همه در تحت تصرف او مجبور و مقهور باشند و هر یک بکاری که این قوه تعیین نماید اقدام نمایند و بتسالم ایشان و انقهار در تحت قهرمان این قوه احوال مملکت نشائت انتظام یابد و نشاید که هیچکدام از قوای مذکوره بدون فرمان این قوه بفعل قیام نماید چه موجب اختلال احوال شود و چون هر یک از قوی بتعیین خاص خود بر وجهی که مقتضی عقل باشد اقدام نمایند از تهذیب عقل نظری که شعبهٔ اول از قوهٔ ادراکست حکمت حاصل شود و از تهذیب عقل عملی که شعبهٔ ثانیه است از همان عدالت پیدا شود و از تهذیب قوهٔ غضب شجاعت و از تهذیب شهوی عفت و بر این تقدیر عدالت کمال قوهٔ عملی باشد

و باطن تو دیگر

گفته‌اند

گفته‌اند که نفس ناطقهٔ انسانی را سه قوه است متباینه که باعتبار آن قوی آثار مختلفه ازو صادر شود بر وفق اراده و چون یکی از آن قوی بر دیگری غالب آید آن دیگر مقهور یا مفقود شود یکی قوهٔ ناطقه که آن را نفس ملکی و نفس مطمئنه گویند و آن مبدء فکر و تمیز است و شوق بنظر در حقایق امور دوم قوهٔ غضبی که آن را نفس سبعی و نفس لوامه گویند و آن مبدء غضب و دلیری و اقدام بر اهوال است و شوق بترفع و تسلط و جاه سیم قوهٔ شهوی که آن را نفس بهیمی و نفس اماره خوانند و آن مبدء شهوت و طلب غذا و شوق بالتذاذ بمآکل و مشارب و مناکح است پس عدد فضایل نفس بعدد این قوی باشد چه هرگاه که حرکت نفس ناطقه باعتدال باشد و شوق او باکتساب معارف یقینیه باشد از آن حرکت فضیلت علم حاصل شود و بتبعیت حکمت و چون حرکت نفس سبعی باعتدال باشد و منقاد نفس ملکی شده قناعت کند بآنچه عاقله قسط او شمرد نفس سبعیه را از آن حرکت فضیلت حلم حاصل شود و بتبعیت شجاعت و چون نفس بهیمی باعتدال باشد و مطیع عاقله گشته اقتصار کند بر آنچه بحسب حکم عقل نصیب او باشد از آن حرکت فضیلت عفت حاصل شود و بتبعیت سخاوت و چون این سه جنس فضیلت حاصل شود با یکدیگر متمازج و متسالم شوند از ترکیب هر سه حالتی متشابه حادث گردد که کمال و تمامی آن فضایل بآن باشد و آن را فضیلت عدالت خوانند و این تقریر از اخلاق ناصریست ۴

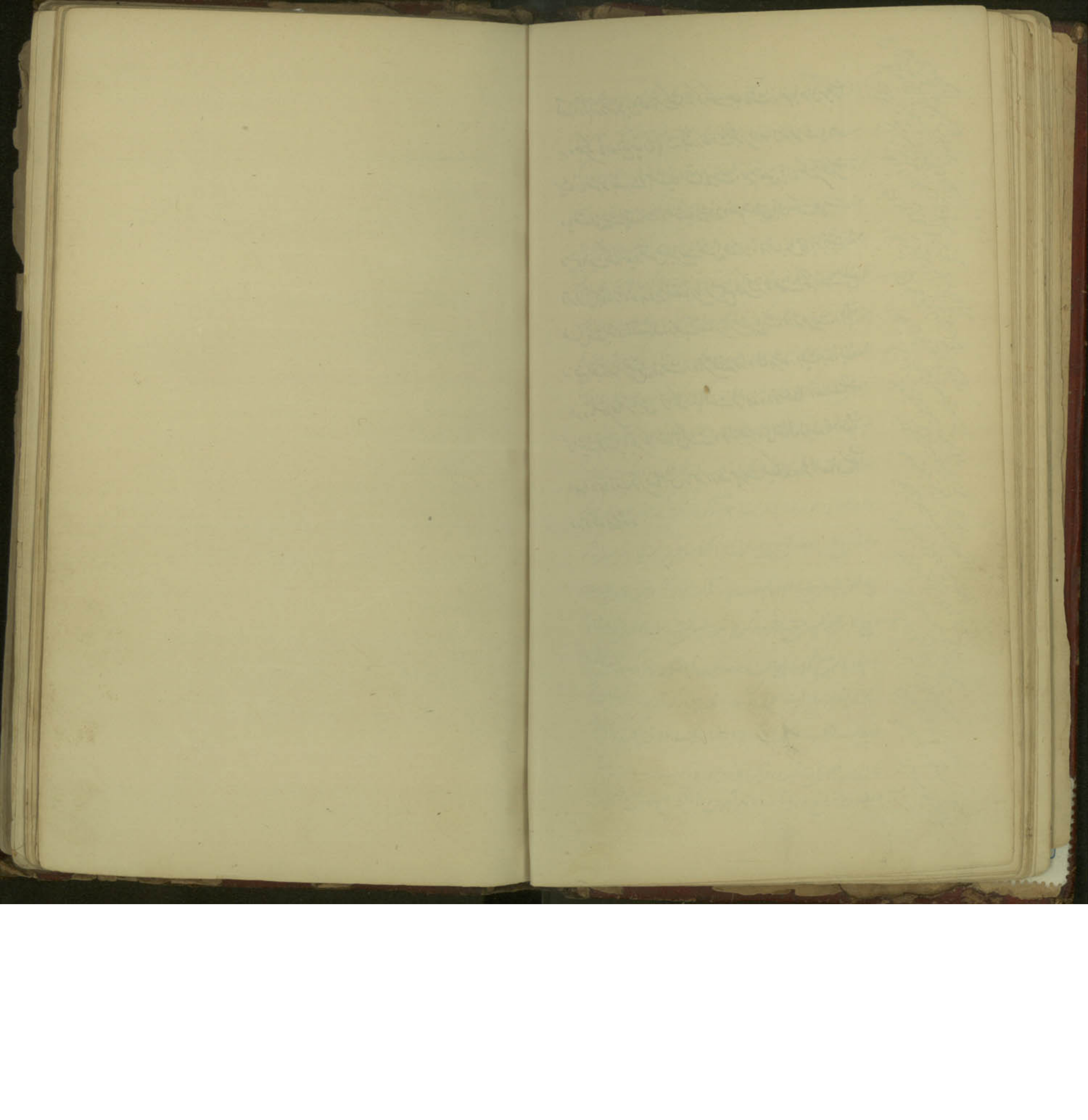
سبب وجود خلق در نفس دو چیز تواند بود یکی طبیعت چنانچه مزاج شخصی در اصل فطرت بدان وجه باشد که استعداد کیفیت خاص در و بیشتر باشد تا بادنی سببی آن متکیف شود چنانچه مزاج حار یابس غضب را و حار رطب شهوت را و بارد رطب نسیان را و بارد یابس بلادت را و دیگر عادت و آنچنان باشد که در ابتدا

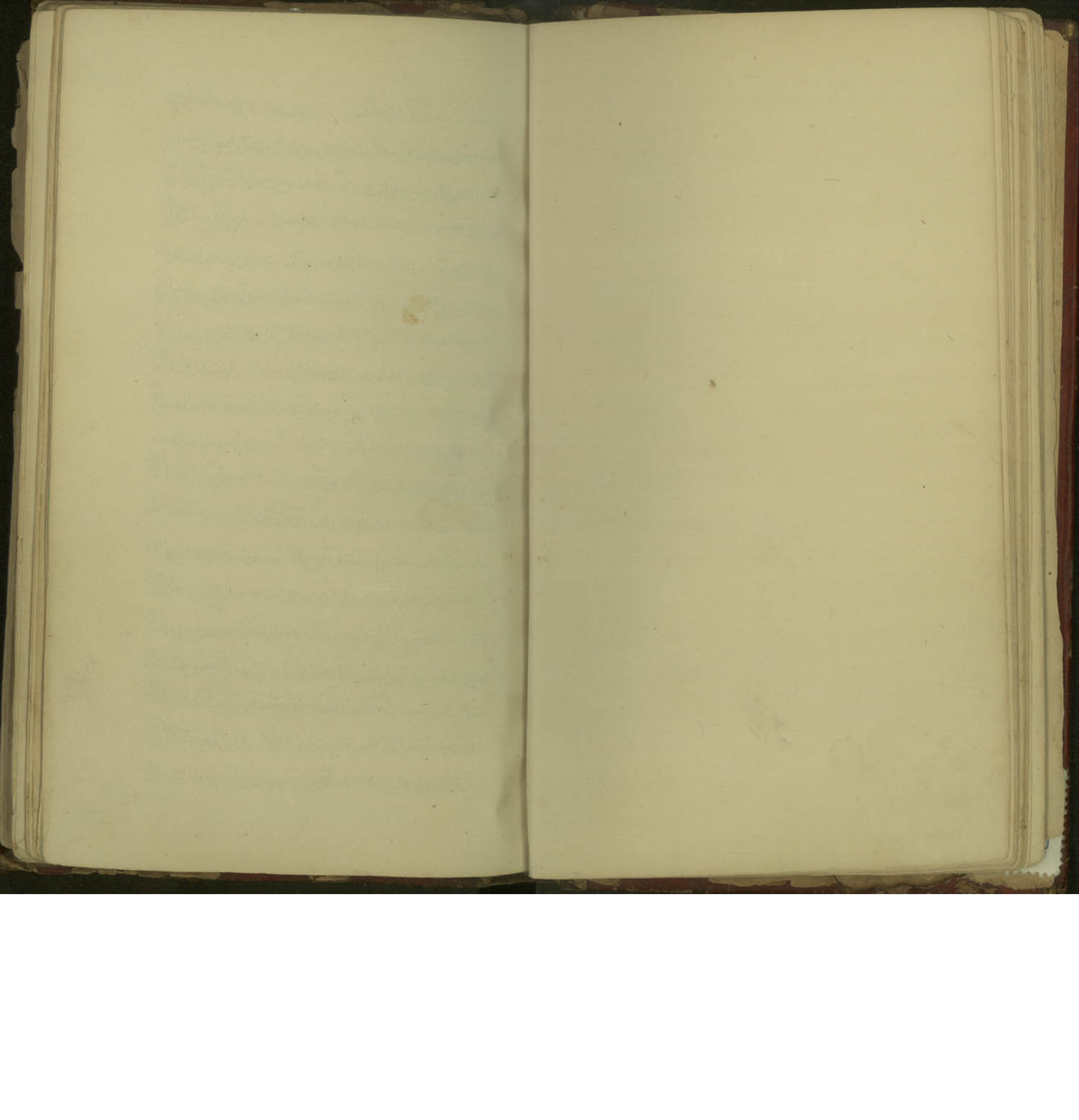
و حقیقت آنست که اگر حلیهٔ علم که در ربع
فضول و ضلال از بیان ...
فاید البیوت ...
و در ابتدا از تهذیب اخلاق ...

خلق ملکه ایست نفس را که مقتضی سهولت صدور فعلی باشد ازو بی احتیاج بفکر و رویت و ملکه کیفیتی است راسخ در نفس و در حکمت نظری معلوم شده که کیفیت نفسانی اگر سریع الزوال است آن را حال میگویند و اگر بطیء الزوال است ملکه

باختیار مزاولت فعلی نماید و بتکرار و ممارست آن کار مستمرتر و فرسخ‌تر شود چنانچه
بسهولت بی رویت آن فعل از و صادر تواند شد و چنین خلق ها حاصل شود بعضی بر آنند
که تمامت اخلاق طبیعی اند یعنی مقتضی طبیعت اند و قابل زوال نیستند و جمعی بر آنند که
بعضی از اخلاق مقتضی طبیعت است و قابل زوال نیست و بعضی عادی و قابل زوال است
و جمعی بر آنند که هیچ خلق نه طبیعی است و نه مخالف طبیعت بلکه نفس در اصل فطرت
خود قابل محض است طرفین تضاد را یا بآسانی و آن وقتی باشد که موافق مزاج بود یا بدشواری
چون مخالف مزاج افتد و جمعی دیگر بر آنند که همه در اصل فطرت بر خیر مجبول اند و بمزاولت
شهوات و ممارست خسایس و اهمال طبیعت ملکات ردیه کسب میکنند و شریر میشوند
و جمعی از قدماء حکماء بر عکس این رفته اند و گفته اند که انسان در اصل فطرت از دو سنخ
طبیعت مخلوقست و نفس او جوهر غیر نوریست ممتزج بظلمت پس در اصل طینت او
شریر گذاشته و جهت خیر بتوسط تعلیم و تادیب میکند اگر شریر بود در غایت نباشد
و جوهر ظلمانی بر جوهر نورانی غالب نه جالینوس بر آنست که بعضی بالطبع اهل خیر اند
و بعضی اهل شر و بعضی قابل هر دو طرف اند و حکماء متاخرین اختیار این کرده اند که
هیچ خلق طبیعی نیست و خلاف طبیعت هم نه اما اول بنابر آنکه هر خلق قابل تغییر است
و هیچ قابل تغییر طبیعی نیست نتیجه دهد که هیچ خلق طبیعی نیست بیان صغری آنکه مشاهده
و عیان می بینیم که مردم بمجالست و مصاحبت با اشرار و اخیار کسب رذائل و فضائل
میکنند چنانچه از ممارست احوال کودکان ظاهر میشود که تادیب را در ایشان اثر
عظیم است و بحسب قابلیت بآسانی یا دشواری کسب اخلاق میکنند و اگر اخلاق
قابل زوال نبودی قوت تمیز و رویة بی فایده بودی و تادیب و سیاست عبث
و بطلان شرائع و دیانات لازم آمدی و اما آنکه هیچ قابل تغییر طبیعی نیست

لمعهٔ دوم در رسوم این فضایل گفته اند که حکمت عبارتست از علم باحوال موجودات
بر وجهی که فی الواقع چنان باشد بقدر طاقت بشری و احوال موجودات یا وجود
ایشان منوط بقدرت و اختیار انسانی نیست و علم متعلق بآن حکمت نظریست
و یا متعلق است بقدرت و اختیار انسانی و علم متعلق بآن حکمت عملی است
و شجاعت ملکهٔ انقیاد نفس غضبی است نفس ناطقه را تا در مهالک و مخاوف تثبت نماید
و تزلزل بخود راه ندهد و بر مقتضای رای صحیح عمل کند و عفت آنکه شهوت مطیع
نفس ناطقه شود تا تصرف او بحسب اقتضای رای عقلی باشد و اثر حریت و اطلاق
از قید تعبد هوای نفس و خدمت دواعی مختلفه در او ظاهر شود بحیث بندهٔ بندهٔ
خود تا نشوی حاضر باش زانکه دنیا است تر ابنده و تو سلطان و عدالت است
که اینهمه قوتها با یکدیگر اتفاق کنند و قوه ممیزه را امتثال نمایند تا اختلاف
اهوا و تجاذب قوی صاحبش را در ورطهٔ حیرت نیفکند و اثر انصاف و انتصاف
در او ظاهر شود





و اثبات انواع امزاج العلل کرده است و آنچه انسان را بدان احتیاج بود از اسباب حوائج مانند پرو
رویت و تصرف و اراده او کرده تا چنانکه بهتر میسر شود نه غذای او بی ترتیب زرع
و حصاد و طحن و عجن و خبز و ترکیب بدست آید و نه لباس او بی تصرف غزل و نسج و خیاطت و دباغت
میسر شود و نه سلاح او بی صناعت و تهذیب و تقدیر صورت بندد همچنانکه در باطن کمال هر
نوع از انواع مرکبات نباتی و حیوانی در فطرت او تقدیم یافته است و با غریزت او مرکوز شده و
کمال انسانی و شرف فضیلت او حواله با فکرت و رویت و عقل و ارادت او آمده و کلید سعادت و شقاوت
و تمامی و نقصان بدست کفایت او باز داده اند اگر بر وفق مصلحت از روی ادراک بر قاعده مستقیم حرکت
کند و تتبع سوی علوم و معارف و آداب فضائل گراید و شوقی که در طبیعت او بقبول کمال گذاشت
او را بر طریقی است و قصد محمود از مرتبه بمرتبه می آید و از افق با افق برساند تا نور الهی برو تابد
و مجاور ملاء اعلی بیابد و از مقربان حضرت صمدیت شود و اگر در مرتبه اسفل سکون و اقامت
اختیار کند طبیعت خود او را بطریق انتکاس و انعکاس روی بجهت اسفل کرداند تا شوقی فاسد مبدع
تباه مانند شهوتی ... که در طبایع بیماران باشد با آن اضافت شود تا روز بروز و لحظه بلحظه ناقص
میشود و انحطاط و نقصان غلبه می یابد تا مانند سنگی که از بالا نشیب کرداند بکثرت میل بجهت ادنی
در مرتبت اخس رسد آنگاه هلاکت و بوار او بود چنانکه گفته اند شعر هی النفس ان تهمل تلازم خساسة
وان تبعث نحو الفضائل تلهج و از جهت آنکه مردم در بدو فطرت مستعد این دو حالت بود
احتیاج افتاد به پیغمبران و امامان و حاکمان و معلمان و مودبان و داعیان و هادیان تا بعضی بلطف و گروهی
بعنف ایشان را توجه بجانب شقاوت و خذلان اگر در آن بزیادت جهد و حرکتی حاجت افتد نباشد بلکه خود
سکون و عدم حرکت در اغراض کافیست مانع میشود ... سعادت ابدی که جهد و عنایت در طلب مهرمی
می باید و اجر بر حرکت ضمیر در طلب تحقیق حقائق و اکتساب فضیلت بمقصد نرسانیده میکرداند تا بعد[illegible]

تسدید و تفهیم و تا در پیچ تعلیم ایشان بمراتب اعلی انتها یابد و چون بدین موضع رسید وفقنا الله لما یحب و یرضی و جنبنا
عن اتباع الهوی **باب** در بیان آنکه نفس انسانی را کمالی و نقصانی هست هر موجودی را از موجودات خواه مرکب و خواه بسیط
یا خواه لطیف یا کثیف خاصیتی است که هیچ موجودی دیگر با او در آن شرکت ندارد و تعیین ماهیت و هویت
او هم بدان خاصیت است و تواند بود که او را افعال دیگر بود که غیر او چیزهای دیگر در آن شریک باشند
مثالش شمشیر را خاصیتی است در مضا و روانی در بریدن و اسب را خاصیتی است در مطاوعت سوار
و سبکی در دویدن که هیچ چیز دیگر را در آن با ایشان مشارکت صورت نبندد و هر چند شمشیر را
با تیشه در تراشیدن و اسب را با خر در بار کشیدن مشارکت است و کمال هر چیزی در تمامی صدور
خاصیت او ازو و نقصان او در قصور آن صدور یا عدم آن چنانکه شمشیر چندانکه کاملتر
در مضا و روانی در بریدن تا بی زیادت کلفتی و جهدی که صاحبش را بکار باید داشت فعل او بتمام رسد
در باب خویش کاملتر بود و اسب چندانکه دونده‌تر و در فرمانبرداری سوار و مطاوعت لگام و قبول
ادب آسانتر بکمال خویش نزدیکتر و همچنین در جانب نقصان اگر شمشیر بد شود تا [illegible] با خود برد
او را بجای آهنی دیگر بکار دارند و در رتبت آن افعال رتبت او بود و اگر اسب نیک نرود و یا فرمان
نبرد او را پالان کنند و با خران اسباب همه دهند و آنرا بر سبیل خدمت او حمل کنند همچنین انسان را
خاصیتی هست که بدان ممتازست از دیگر موجودات و او را افعال و قوتهای دیگر هست که در بعضی دیگر حیوانات
با او شریک اند و در بعضی اصناف نبات و در بعضی معادن و دیگر اجسام چنانکه شمه از شرح آن گفته
آمد اما آن خاصیت که غیر را در آن با او مداخلت نیست معنی نطق است که او را بسبب آن ناطق گویند
و آن نه نطق بالفعل است چه اخرس را این معنی هست و نطق بالفعل نه بلکه این معنی قوت ادراک معقولات
و تمکن از تمیز و رویت است که بدان جمیل از قبیح و مذموم از محمود باز شناسد و بر حسب اراده در آن تصرف
کند و بسبب این قوت است که افعال او منقسم میشود بخیر و شر و حسن و قبیح و او را وصف میکنند بسعادت

وشقاوت

و شقاوت و در دیگر افعال با دیگر حیوانات و نباتات پس هر که این قوت را چنانکه باید بکار دارد و بارادت و سعی بفضیلتی
که او متوجه بدان آفریده اند برسد خیر و سعید بود و اگر اهمال رعایت این خاصیت کند بسعی در
طرف ضد یا بکسل و اعراض شریر و شقی باشد اما آنچه با دیگر حیوانات و دیگر مرکبات شرکت دارد
اگر برو غالب شود و همت را بدان متوجه کند از مرتبه خویش منحط شود و بمرتبه بهایم و یا فروتر از آن
آید و آن چنان بود مثلا که رغبت بر تحصیل لذات و شهوات بدنی که حواس و قوای جسمانی
مائل و مشتاق آن باشد چون مآکل و مشارب و مناکح که نتیجه قوت شهوی بود یا بر ادراک قهر و غلبه
و انتقام که ثمره استیلای قوت غضبی باشد مقصور دارد چه اگر فکر کند داند که قصر همت بر تحصیل این معانی
عین رذیلت و محض نقصانست و دیگر حیوانات درین ابواب ازو کاملترند و بر مراد خویش قادرتر چنانکه مشاهده
می افتد از حرص سگ بر خوردن و شعف خوک بر شهوت راندن و صولت شیر در قهر و شکستن و امثال
ایشان از دیگر اصناف سباع و بهایم و مرغان و حیوانات آب و غیر آن و چگونه عقل اقتضا کند سعی در طلب چیزی
که اگر غایت جهد در آن بذل کند بیکی نرسد و صاحب همت را از آنجا ننگ آید از طلب چیزی که اگر همه
عمر در آن صرف کند با خوکی مقابلی نتواند کرد و همچنین در باب قوت غضبی اگر خویشتن را با کلب سبعی
نسبت دهد درین باب آن سبع بروی سبقت گیرد و فضیلت مردم از قوت آنگاه بفعل آید که نفس را
از چنین رذایل فاحش و نقایص تباه پاک کند از بهر آنکه طبیب تا ازالت علت نکند امید صحت نتوان داشت
و صباغ جامه را تا از وسخ و دسومت خالی نیابد قابل رنگی که او را باید نشود دیگر چون میل نفس انسانی
از آنچه موجب نقص نفس او است صرف کند بضرورت قوت ذاتی او در حرکت آید و بافعال خاص خویش
که آن طلب علوم حقیقی و معارف یقینی است مشغول شود و همت بر اکتساب سعادات و اقتنای خیرات مقصور دارد
و بجذب و محاربت مشاکلات و مجانبت اضداد دعوای آن قوت در تزاید بود همچنانکه آتش که تا مدد ازو
منقطع نبود و حایل نبود بر اشتعال مشتعل شود و در اشتعال گرفته هر لحظه استیلای او بیشتر باشد و قوت احراق در وی پاک شود تا

طبع خویش را تمام رسانند و همچنانکه نقصان را مراتبست بعضی بسبب فتور نا کردن تمامی قوت رویت در طلب مقصود و بعضی

بسبب ضعف رویت از ملابست موانع و بعضی بسبب توجه بطرف نقیض از جهت عکس قوت شهوت و غضب

تشبه به بهایم و سباع و هر که بدین رتبت رسد بنوعی محروم شد از وصول بکمال که او را در معرض آن آفریده اند مبتلا

ابدی و شقاوت سرمدی شوند همچنین کمال را مراتبست زیادت از مراتب نقصان که عبارات از آن گاه بدرجات

و سعادات درگاه بنعمت و رحمت درگاه ملک باقی و سرور حقیقی و قرة عین کنند چنانکه فرموده است عز اسمه

فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین و آن را در بعضی مقامات تشبیه بحور و قصور و غلمان و ولدان کنند و در بعضی

صور کنایه بلفظی که لا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر و هم برین [illegible]

العالمین. و یافتن شرف مشاهده جلال او در نعیم مقیم پس هر که بجد بعیث طبیعت از چنین مواهب شریف

جاودانه اعراض کند و در طلب خسایس فانی بی تفکر بحقیقت کسر او تقییر [illegible] سعی نماید سزاوار

مقت و غضب معبود خویش شود و مستحق ابراحت بلاد و عباد ابراحت سفه و فساد او از آنی در اعمال [illegible] مستجاب

خسارت و عقوبت و بیم و هلاکت در آخرت کند اعاذنا الله من ذلک بفضله و رحمته اینست [illegible] نقصان

نفس بحسب این وضع و بالله التوفیق **باب** در بیان آنکه کمال نفس انسانی در چیست و کسی که مخالفت آن کرده

در این باب چون از فصل گذشته معلوم شد که نفس انسانی را کمالی و نقصانی هست و ذکر آن کمال بطریق

اجمال تقدیم یافت واجب نمود در معرفت تفصیل آن کمال شرحی دادن تا چون بر حقیقت آن واقف شوند

در طلب آن غایت بذل و جهد دریغ ندارند پس گوییم هر موجودی که مرکب بود کمال او غیر کمال اجزاء او و بسائط

او بود چنانکه کمال سکنجبین که غیر کمال سرکه و انگبین باشد و کمال خانه که غیر کمال چوب و سنگ بود و چون آدمی

مرکبست کمال او نیز غیر کمال بسائط و اجزاء او بود بلکه او را کمالی بود که هیچ موجود را با او در آن مشارکت نباشد

و کامل ترین مردمان کسی بود که قادرترین ایشان باشد بر اظهار آن خاصیت و ملازم ترین ایشان آن را بی تهاونی

و تلونی که راه یابد و چون حال فضیلت و کمال معلوم شد حال رذیلت و نقصان که مقابل آن بود هم معلوم شود

اما کمال

اما کمال انسانی دو نوع است از جهت آنکه نفس ناطقه او را دو قوت یکی قوت علمی و دیگر قوت عملی کمال قوت علمی آنست که شوق او بسوی ادراک

معارف و نیل علوم باشد تا بر مقتضای آن شوق احاطت او بمراتب موجودات و اطلاع بر حقایق آن بحسب استطاعت او حاصل کند و بعد از آن بمعرفت مطلوب حقیقی

و غرض کلی که انتهای جملگی موجودات بآن بود مشرف شود و بمقتضای علم حق بحد یقین رسد و دل او مطمئن و ساکن شود و غبار حیرت

و زنگ شک از چهره ضمیر و آینه خاطر او سترده شود و حکمت نظری باشد مشتمل بر تفصیل این نوع کمال و اما کمال قوت عملی آنست که قوی و افعال

خویش را مرتب و منظوم گرداند چنانکه با یکدیگر موافق و مطابق شوند و بعضی بر بعضی تغلب ننمایند پس با یکدیگر اخلاق او مرضی گردد و بعد از آن

اخلاق حمیده و آن نوع بامور منزل و مدن باشد تا احوال او با غیر اشخاص [illegible] منظوم گردد و همچنین بعد از تکمیل [illegible] باشند

کمال مطلق در حکمت عملی و این کمال مشتمل بر اشارت و مبدأ آن هست پس کمال اول که تعلق بنظر دارد بمنزلت صورت و کمال دوم بمنزلت ماده

صورت بیماده بصورت بنا و ثبوت نتواند بود همچنین علم بیعمل ضایع و عمل بیعلم محال پس علم مبدأ است و عمل تمام و کمال از هر دو مرکب

[illegible] آنست که غرض از وجود انسان این بود و همچنین غرض حکما و غرض نفس در شریعت و ... [illegible]

در حل [illegible] و چون [illegible] فعل [illegible]

چون [illegible]

چون علم [illegible]

بیابد [illegible]

و نعیم مقیم [illegible]

[illegible] سعادت اقصی [illegible]

دیگر حیوانات و نباتات [illegible]

نبینی [illegible]

و [illegible]

با [illegible]

لذت مباشرت بود و آنچه مقتضی حفظ نوع و طلب نسل بود اقتضا کند و اگر از آن ما مر آن در گذرد باید که از طریق شریعت و قاعده حکمت

بیرون نشود و محرم در مال آنچه از جهت او خارج باشد دست دراز نکند و قصد مسکن و دیگر چیزها که [illegible] هم با [illegible] مجانبت نکند

بعد از آن در طلب سعادت و فضیلتی که از آن او بدان [illegible] شود و نفس عاقله [illegible] مطلوب بر سابل سعی نماید و نقصان او [illegible]

چه آنست فضیلتی که [illegible] آن تبع و باشد و [illegible] احتیاج نیفتد [illegible] در قرآن و [illegible]

چنانکه گفتیم این نفس بهیمی اوسط نفس سبعی و اشرف نفس ملکی و مثال ایشان [illegible] باشد و مثال [illegible]

باد و معنا اختیار [illegible] اگر مستولی [illegible] فرود آید با هم از ایشان یکی بود و اگر مستولی [illegible] سباع

تا هم از ایشان یکی بود و اگر مستولی [illegible] از ایشان یکی بود و عبارت از این نفس در قرآن مجید اماره و نفس لوامه

است اما نفس اماره [illegible] شهوت [illegible] و نفس لوامه [illegible] انچه مقتضی نقصان بود [illegible] اقدام [illegible]

گرداند و نفس مطمئنه [illegible] و اثر مرضی راضی شود و حکما گفته‌اند که [illegible] ادب [illegible] در حقیقت [illegible] نفس

و در هر چند ادب [illegible] اما قابل ادب [illegible] نفس سبعی و [illegible] ادب [illegible] و آن

نفس بهیمی است و حکمت در وجود نفس بهیمی [illegible] آنست که موضوع [illegible] نفس ملکی [illegible] کمال خویش حاصل تواند کرد

و منفصل [illegible] حکمت در وجود غضب کسر [illegible] نفس بهیمی [illegible] از استیلاء [illegible] شود [illegible] بهیمی قابل ادب

و این معنی [illegible] آنچه از تنزیل نقل افتاد [illegible] بنفس سبعی و بهیمی گفته‌اند اما هذه فهی بمنزلة الذهب فی اللین

و اما تلک فبمنزلة الحدید فی الصلابة و الامتناع [illegible] دیگر گفته‌اند ما اصعب فی الشهوات [illegible] اتباع [illegible]

اگر قوت شهوانی [illegible] استعمال باید [illegible] بغضب که مهیج حمیت بود [illegible] پس با وجه استعمال استمداد [illegible] غلبه

شهوت [illegible] تقدیم مقتضای صاحب [illegible] و [illegible] استعمال [illegible]

غرض [illegible] قطع طمع شهوت [illegible] مثل [illegible] استعمال باید کرد و [illegible] حکیم [illegible]

انفعال [illegible] کند [illegible] فضیلت [illegible] تمکن [illegible] میان ایشان

که [illegible] فضیلت [illegible] اگر بینا [illegible] نابینا [illegible] افتد [illegible] با [illegible] بینا [illegible]

و هلاک منفرد و مثال این سه نفس مثل [illegible] مختلف نهاده‌اند [illegible] جمع کرده فرشته و سگی و خوکی [illegible]

شود و حکم [illegible] و بعضی گفته‌اند مثل مردم با این سه چون مثل انسانی بود که بر اسبی نشسته و سگی با وی بود [illegible] طلب صید

اینک اگر حکیم مردم [illegible] و هم [illegible] اعتدال استعمال کند [illegible] حاجت [illegible] کند [illegible]

هم [illegible] عدل [illegible] مطعم و مشرب و دیگر مصالح [illegible] و اگر بهیمه غالب شود [illegible]

که [illegible] سیر [illegible] و [illegible] خویش [illegible]

تحیر کند [illegible] خویش [illegible] ضعیف [illegible] هلاک [illegible]

با [illegible] آفتی [illegible] هلاک [illegible] و همچنین اگر سبع غالب شود [illegible]

و هر کو با فضل [illegible] خویش [illegible] حاصل آید [illegible]

که [illegible] در [illegible] مستحق حکومت اوست یعنی [illegible]

این سه قوت [illegible] نفس ملکی [illegible] نفس و دیگر با او لازم آید چنانکه [illegible]

و با این همه قوی [illegible] خویش [illegible] از ایشان [illegible]

در اینجا [illegible] اخلاق [illegible] نفس [illegible]

[illegible] بنفس ملکی [illegible] آید [illegible] شود [illegible]

چه [illegible] معنی فسوق [illegible] کفر [illegible] عبارت از [illegible]

که ظلم بحقیقت [illegible] پادشاه [illegible] مقتضی طاعت [illegible]

و انقیاد [illegible] ابلیس [illegible] نعوذ بالله منه و نسأل الله العصمة و التوفیق

باب [illegible] سعادت [illegible]

چون [illegible] غرض [illegible] نفس [illegible] سعادت [illegible]

با [illegible] خیر [illegible] سعادت [illegible]

شوق [illegible] حکیم ارسطاطالیس [illegible] کتاب اخلاق

فصل نموده است اما اول فکر آخر عمل بود و آخر فکر اول عمل چنانکه در جملگی صناعات مقرر است چه نجار تا نخست تصور فایده
تخت نکند و تا کیفیت عمل تمام در خیال نیارد ابتدا عمل نکند و تا عمل تمام نشود فایده تخت که فکر اول آن بود حصول نه بندد
و همچنین تا عاقل تصور خیر و سعادت که نتیجه کمال نفس است نکند اندیشه تحصیل کمال در خاطر او متمکن نیابد و تا آن تحصیل متیسر
نشود آن خیر و سعادت او را دست ندهد و استاد ابو علی رحمة الله علیه گوید ارسطاطالیس گفته است در کتاب اخلاق که احداث را
یا کسانی را که طبیعت احداث دارند از این کتاب منفعتی نبود پس گفته است با احداث نه احداث عمر را میخواهیم که عمر را در معنی تاثیری
نیست بلکه با احداث کسانی را میخواهیم که سیرت ایشان ملازم شهوات حسی بود و میل ایشان بر طبایع ایشان مستولی باشد و من میگویم
یعنی استاد ابو علی ایراد این فصل که مشتمل بر مباحث سعادت و خیر است در کتاب اخلاق نه از آن جهت کرده است تا احداث بدان رسند بل از جهت
آنکه این معنی مسموع ایشان گردد و بدانند که مردم را چنین مرتبه هست و مشتاق گردند بدان مرتبه و شوقی در ایشان پدید آید و بعد از آن
اگر توفیق مساعدت کند بدان درجه برسند و استاد رحمة الله علیه در آغاز فصل ذکر مباحث خیر و سعادت یاد کرده است اول آنچه هر صنفی از حکما نقل کرده
مذهب متاخران و آنچه مقتضای عقل بوده است اثر برده چنانکه خلاصه آن معنی شرح داده آید ان شاء الله تعالی میگوئیم حکما متقدم
گفته اند خیر دو نوع است یکی مطلق و یکی باضافه خیر مطلق آن معنی است که مقصود از وجود همه موجودات آنست و غایت همه غایتها او است و خیر باضافه
چیزها که در وصول بدان غایت نافع باشد و اما سعادت هم از قبیل خیر است ولیکن بالنسبه با هر شخصی و آن رسیدن او بود بحرکت ارادی نفسانی
بکمال خویش پس از این روی سعادت هر شخصی غیر سعادت شخص دیگر بود و خیر در همه اشخاص یکسان بود و جماد و حیوان را لفظ سعادت اطلاق نکرده اند
و اصل آنست که از اطلاق سعادت بر جماد و حیوانات بکمال خویش نه بسبب حرکتی بود که از ایشان صادر شود بلکه
بسبب استعدادی بود که از طبیعت یافته باشند پس سعادت حقیقی نبود و آنچه بعضی حیوانات را میسر شود از ملاذ ماکل و مشارب و راحت و آسایش
از باب سعادت نبود بلکه آن امثال چیزها بود که بر بخت و اتفاق تعلق دارد و در مردم نیز همچنین اما سبب آنکه گفتیم خیر مطلق
مقصود همه است آنکه همه اشخاص در آن اشتراک دارند آنست که هر حرکتی از جهت رسیدن بقصدی بود و همچنین هر فعلی از جهت حصول غرضی بود
و جایز نیست که سعی و حرکت تا نهایت تمادی یابد زیرا که ادراک مطلق و آنچه غرض بود در هر فعل باید که فاعل آن را در آخر مقصود شود
و الا عبث و قصد فعل آن قبیح شمرد پس اگر آن غرض در نفس خود خیر بود خیر مطلق آن بود و اگر بسبب دیگر حصول

خیری که خیر است از خیر زیاده بود و خیر باضافه بود و آنچه خیر مطلق است حرکت صناعتها و روشها همه عاقلان بسوی او [illegible]
خیر است پس خیر مطلق در همه چیز مشترک بود و از بهر معرفت این معنی همه کس همت بر طلب آن مقصور داشته اند و آن را توجه
بر اکثر افعال اختیار نمایند و از غلط ایمن شوند و چیزی که نه خیر بود بخیر نشمرند تا بدان مشتبه باشند پس [illegible] ان شاء
الله تعالی

فصل

فرفوریوس از ارسطاطالیس نقل کرده است که خیرات را بعضی قسمت کرده اند که خیرات بعضی
شریف بود و بعضی ممدوح و بعضی خیر بقوت و بعضی نافع در طریق خیر اما شریف آنست که شرف او در ذات او بود و دیگر چیزها را
شرف از او حاصل شود و آن دو چیز است عقل و حکمت و اما ممدوح انواع و اقسام افعال جمیله است و اما خیر بقوت استعداد بود
این خیرات را و اما نافع در طریق خیر چیزها که لذاته مطلوب نبود بلکه بسبب چیزی دیگر مطلوب بود چون ثروت و ملکت
دیگر خیرات یا غایات اند یا نه غایات و غایات یا تمام اند یا غیر تمام آنچه تام است سعادت که چون حاصل آید ما طالب چیزی دیگر نبود بران
و آنچه غیر تام است مانند صحت و یسار بود که چون حاصل آید بر آن اقتصار ننمایند بلکه با آن چیزهای دیگر بیابد و غیر غایات مانند تعلم
علم بود و معالجه و ریاضت و بوجهی دیگر خیرات یا نفسانی بود یا بدنی یا خارج از هر دو و نفسانی یا معقول بود یا محسوس و بعضی معقول
غرض از اصناف موجودات است و شامل اجزاء است تعیین کرده اند و گفته اند خیر در جواهر ما جوهر عقل بود که مبدأ اول است
و همه موجودات را در طریق کمال انتهای او و انتهای او با حضرت عزت در کمیت مانند اعداد معتدل و عدد تام در کیفیت مانند
لذات نفسانی و حسی و در اضافت مانند ریاست و در این مکانها و در متی مانند زمان موافق و در وضع مانند
و در ملک مانند منافع ملبوسات و در فعل مانند افاضت امر و در انفعال مانند محسوسات و ملایمات چون آواز خوش و صورت نیکو کرده اند
این است اقسام خیر بر حسب آنچه حکما گفته اند و الله اعلم

فصل

و اما اقسام سعادت بحسب اعتقاد
جماعتی از حکما قدما که در روزگار پیشین بوده اند مانند فیثاغورس و بقراط و افلاطون و غیر ایشان که پیش از ارسطاطالیس
سابق بوده اند سعادت را راجع با نفس نهاده اند و بدن را در آن حظی و نصیبی نشمرده پس در همه حال بر آن مجتمع شده اند
مشتمل بر چهار جنس است که از اجناس فضایل خوانند و آن حکمت و شجاعت و عفت و عدالت بود چنانکه گفته ایم [illegible]
مشتمل بر شرح آن خواهد بود و گفته اند حصول این فضایل کافی بود در حصول سعادت و بدن یا دیگر فضایل بدنی و غیر بدنی حاجت

چه اگر جسم این فضایل را حامل نگردد یا درو تشویشی یا نقص اعضا یا بجملگی امراض و محن مبتلا شود مضرت آن به او رسد که مرضی کند نفس را

از فضل خویش باز دارد و چون نفس عقل و رای ذهن کند او چون آن حصول کمال مشغول بود تبیین رای از جهت آن اتفاق کرده‌اند

که بدن نیز در نیل ایشان آلتی است نفس را و تمام ماهیت انسان نفس ناطقه است او را نهاده‌اند و جماعتی که بعد از ارسطاطالیس بوده‌اند رواقیان چون

از اتباع او و بعضی از طبیعیان که بدن را جزوی از اجزای انسان نهاده‌اند سعادت را دو قسم کرده‌اند قسمی نفسانی و قسمی جسمانی گفته‌اند

نفسانی تا با سعادت جسمانی منضم نشود تمام نبود و نیز فضیلتی و چیزهایی که خارج بدن باشد و به بخت و اتفاق تعلق دارد در قسم جسمانی شمرده‌اند و این

رای نزدیک محققان حکما ضعیف است چه بخت و اتفاق را بقا و ثباتی نبود و فکر و تدبیر را در حصول آن مجال و مدخل نه پس سعادت که اشرف

و اکرم چیزهاست از شائبه تغیر و زوال مصون و تحصیل آن به رویت عقل متعلق چگونه در معرض آفت اشیائی افتد و ارسطاطالیس

چون نظر کرد و اختلاف اصناف مردم و تحیر ایشان در معنی سعادت بدید چه هر فرقی سعادت خود در چیزی تصور کرده‌اند و بیمار در صحت و سلامت

و ذلیل در جاه و قدرت و حریص در تمکن از ادراک شهوات و غضب و داشتن اولاد و عاشق در ظفر به معشوق و افاضل

افاضت معروف و نیز قبل از او حکمت و دانش ترتیب مراتب هر صنفی چنانچه مقتضی عقل بود از آنکه هر چیز به جای خویش

و در وقت خویش با اضافت با شخص معین سعادت جزوی است نظر فیلسوف باید که به تحقیق جملگی چنانکه شامل بود پس به این سبب

جملگی سعادت را بر پنج قسم ترتیب کرد **قسم اول** آنچه به صحت بدن و سلامت حواس و اعتدال مزاج تعلق دارد **قسم دوم**

آنچه به مال و اعوان تعلق دارد تا به توسل آن انفاق کرم و مواسات با اهل خیر و دیگر افعال که مقتضی استحقاق مدح بود حاصل کند

قسم سیم آنچه تعلق به حسن حدیث و ذکر خیر دارد در میان مردم تا به جهت احسان و فضیلت ثنا و محمدت شایع شود **قسم چهارم**

آنچه تعلق به انجاح اغراض و حصول مقتضی رویت بر حسب امل و امانی داشته باشد **قسم پنجم** آنچه تعلق به جودت رای و صحت فکر

و درستی در صواب در مشورت و سلامت عقیدت از اغلاط در معارف علی العموم و در امور دینی علی الخصوص داشته باشد پس هر که این پنج

قسم را حاصل شد به اطلاق سعید کامل بود و به نقصان در بعضی ابواب و بعضی اضافات ناقص بود و همین حکیم میگوید که شاید

که مردم اگر افعال شریف از او صادر شود بی ماده مانند فراخ دستی و دوستان بسیار و بخت نیک و از اینجا حکم کرد که

شرف خویش محتاج نصاب ملک و بدن نیست و گفته که اکثر مواهب باطنی از خلاق تعالی به تحصیل سعادت محض از اجله اسباب سعادت

علمی

علم است و موهبتی از موهبتهای او تعالی و اشرف منازل و اعلا مراتب خیرات و آن خاص است به انسان تا که غیر او مانند کودکان

با او مشارکتی نیست و همچنین خلاف افتاده حکما را تا سعادت عظمی که انسان را بود در ایام حیات او باشد یا بعد از وفات

اوایل حکما از اهل حکمت قدما که بدن را در سعادت مدخلی نداده‌اند گفته‌اند که نفس مردم تا متصل بود به بدن و بکدورت طبیعت و نجاست

جسم مبتلا و ملوث و مضطر حاجات و نجاتها بسیاست او سعید نبود مطلق بلکه از کشف حقایق معقولات به ظلمت هیولی محجوب گردد

و نقصان و قصور ماده محجوب است چون از این کدورت مفارقت کند از جهل پاک شود و به صفای جوهر قابل انوار الهی

و اسم عقل تام بر او افتد پس سعادت حقیقی نزد ایشان بعد از وفات تواند بود و ارسطاطالیس چنانکه ... و تشنیع

بر کسی که گوید مردم شخصی باشد در این عالم معتقد آراء حق و مواظب اعمال خیر و جامع انواع فضایل کامل به بدن و متحمل به غیر مخالفت

العالمین موسوم و با اصلاح اصناف کائنات مشغول با این همه شرف و منقبت شقی و ناقص بود و چون بمیرد و این آثار و افعال

از او باطل شود سعید تام گردد بلکه رای ایشان اینست که مردم را اگر سعادت مفرد اگر سعادت مراتب او صادر به قبل سعی حاصل می‌آید تا چون

به درجه اقصی رسد سعید تام شود و اگر چه در قید حیات باشد و چون سعادت تام حاصل آمد به انحلال بدن زایل نشود و این

اقوال متقدمان در این باب چون متأخران در این دو طریق نظر کرده‌اند و آن اقوال به حکمی و قول این عقلی مقابل کرده‌اند گفتند

چون مردم فضایل روحانی و جسمانی و فضیلتی جسمانی که بدان مناسب ملائکه ... و انعام ... آنچه

موجب کمال جزو حیوانی بود چندانکه جسمانی در این عالم سفلی مقیم است تا انواع اعمال کند و نظام ... اکتساب فضیلت نفس

روحانی با عالم علوی انتقال کند و به صحبت ملأ اعلی ... ابد الآباد و مراد ایشان از عالم علوی و سفلی نه علوی و سفلی مکانی

است بلکه هر چه محسوس بود اسفل بود به اعتبار اگر چه در مکان اعلی بود و هر چه معقول بود اعلا بود و هر چند در

تعقل او کسانی که در مادیات باشند اسم سعادت مشترک بود با همه فضیلت تا چیزها که در فصول

بسعادت ابدی نافع بود و اصل با وهم داشتن ... امور مادی با جوهر شریف عالی مجرد از اشیا ملابس

و این مرتبه اول بود از مراتب سعادت پس چون انتقال کند از عالم سعادت مستغنی شود و سعادت او به مشاهده جمال اقدس

که عبارت از حکمت حقیقی است مقصور گردد تا مستغرق حضرت عزت شود با وصال جلال حق متحلی گردد و این مرتبه از مراتب سعادت

باشد و اهتمام او بر مرتبه اول بیشتر بود و مرتبه دوم است مرتبه ادنی اختیار اکرده در رتبت بیانها شد با و مرا و فضایل این طور در اینها مستور و در غلبه
شوق بر اسرار رضای ایشان و حرکت در جهت عالم علوی و مزید نظر و تفحص اختیار کردن در رتبت روحانیان باشند و سعادت اجساد در اینها اثر فعل
حاصل و آثار کمال با ستکمال جوانی که مبادی آن بالذات و تنظیم امور عالم بالعرض و تبعیت و مع ذلک بنظر الهی و اطلاع
بر علامات حکمت نامتناهی او اقتدا بدان بقدر طاقت و استطاعت متمتع و مبتهج و هر که از دو صنف خارج افتد از اشخاص نوع
انسان در زمره بهایم و سباع معدود باشد اولئک کالانعام بل هم اضل چه نه در معرض چنین کمال بوده‌اند و بنجاست
و دنائت همت از آن معرض شده بلکه هر طائفه بقدر استعدادی که از موهبت و بدو فطرت یافته‌اند بکمال خویش رسیده‌اند و این گروه را
طریق رسیدن بکمال بر ایشان گشاده‌اند و ایشان بجهد نه بترغیب و ترهیب با آن دعوت کرده و اسباب تیسیر و احد ملل بتقدیم رسانیده
و ایشان در سعی و جهد اهمال کرده‌اند بلکه ایشان طرق صلاح اشتغال و روزگار از استعمال و فوز تقصیر مقصر داشته
پس این نام در حرمان مجاورت او مقلد وصول بسعادت اشرف و استحقاق ملامت و حسرت مبتلا این جماعت الا
چنانکه گفته‌اند در مثل بینا نابینا کرا از جامع بر شوند در جایی افتند هر دو در هلاکت مشارک اند اما بینا ملول و نابینا
محروم پس معلوم شد که سعادت انسان را که انسان در دو مرتبه نهاده‌اند مرتبه اول نشأة الاولی و حسرت استحقاق بود چه سبب
حرمان در وی افضل و بجهت استعمال بجد طبیعی و نه خاصیت پس سعادت بحقیقت نا باشد و سعادت تام اهل مرتبه بود که از
معانی خالی و باستیفای انوار الهی و استفاضت از آنها بهم و هر که بدان منزلت رسد بنهایت مدارج سعادت رسیده باشد و پس
او را بعد از مجموع مبالاة و قفه برقوات الدنیا نعمی نماند بلکه جملگی احوال و افعال او خیر و دنیا و آبد او کرد بکثرت
خیرات بدو شود بر و نجات و خلاص از بزرگتر علم بشر که تصرف کند در مواد و آفات بحسب ضرورت این باشد که
مر او برد و اوراد انحلال و از آن بجا اختیار کند از و بجائی آنچه مقتضای رأی و مشیت باری عز و علا بود چه صادر
شود و مخاطب طبیعت و مخاطب هوا و شهوت بود و از موصوف بتعلق از فقد محبوب و لیکن شود و نه بر فوت مطلوب حزن
نماند و نه بظفر بمراد اهتزاز کند و نه بادراک تمام منبسط و در فصل از کتاب ارسطاطالیس هست در فضائل که ابو عثمان دمشقی
از یونانی بعربی نقل کرده است باعیانه هر چه تمامی و استیفای آن فصل بعینه کتابت کنیم اگر چه اشتمال بر ظاهر ابدان دو ما

و در جمله

و در جمله این فصل را همچنان با پارسی نقل کرده شد و آن اینست اول مراتب فضائل که ارسطاطالیس ذکر کرده آنست که
مردم اراده و طلب در مصالح و نیل اندیشه عام محسوس و امور حسی که تعلق بنفس و بدن دارد و آنچه بدان مستقل و مشارک
بود صرف کند و تصرف او در احوال محسوس از اعتدال که ملایم آن احوال بود خارج نشود و درین حال طبع مردم هنوز
ملابس هوا و شهوت بود الا آنکه اعتدال نگاه دارد و از افراط اجتناب نماید و درین مقام با آنچه بر او غالب باید هنوز نزدیکتر بود
از آنچه احتراز از او واجب بود چه امور حسی بود بعضی از یکدیگر متوسط در فضیلت و از تقدیر فکر خارج نیفتد هر چند شوق
بود بتصرف در محسوسات پس مرتبه دوم آنجا بود که اراده و همت در امر افضل از اصلاح نفس و بدن صرف کند
و آنکه ملابس هوا و شهوت بود بحسی التفات بمعنیات نماید مگر آنچه ضرورت ناگزیر بود پس فضیلت مردم درین نوع ثابت
تزاید شود چه مراتب و منازل این نوع بسیار است بعضی از بعضی بلندتر و سبب آن تکثر اما اولا از جهت اختلاف طباع
بود و ثانیا از جهت اختلاف عادات و ثالثا از جهت تفاوت مدارج در علم و معرفت و فهم و رابعا از جهت اختلاف همتها
و خامسا بحسب تفاوتی که در شوق و تحمل مشقت طلب افتد و گفته‌اند نیز که از جهت اختلاف بخت و تفاوت اشتغال
از آخر مراتب این صنف فضیلت بفضیلت الهی باشد که در آن مرتبه نه التفات افتد بمنتظر و نه نظر بر آینده و نه بر مشاهده
گذشته و نه میل بدو و نه بخل بنزدیک و نه خوف و فزع از آفات و نه شوق و شعف بچیزی و نه رغبت بحظی از حظوظ
نفسانی ولیکن بجز عقلی منصرف باشد و در مراتب اعلی از فضایل و آن فضیلت همه بود ما او الهی و حال او در طلب آن بی
انتظار عوضی یعنی تصرف او در آن و طلب آن را از برای ذات و حقیقت آن معنی بود و نه برای چیزی دیگر و این نیز در
اشخاص مردمان مختلف افتد بحسب شوقها و همتها و فضل عنایت و طلب و قوت طبع و صحت عقیده و نسبت هر کسی
بعلت اولی و اقتدا او بافعال بحسب منزلت و مرتبت آنکس بود و دیگر احوال که درین فصل بر شمرده و آخر مراتب
فضیلت آن بود که افعال مردم همه الهی محض شود و افعال الهی خیر محض بود و فعلی که خیر محض بود فاعلش آن را از برای
غرضی دیگر نکند جز بنفس فعل چه خیر محض غایت بود مطلوب لذاته و مقصود لنفسه و آنچه غایت بود و خاصه که در غایت نفاست
بود نه از برای چیزی دیگر بود پس افعال او جمله الهی شود صادر از لب و حقیقت ذات او بود که آن عقل الهی او باشد

و دیگر دواعی طبیعت بدنی و عوارض مر نفس بهیمی و سبعی و عوارض تخیلاتی که از مر نفس و از دو نفس جسمی
متولد شود جمله در وی منتفی باشد و چیز شود پس آنگاه او را هیچ اراده و همتی خارج از فعلی که مطلق او بود باقی نماند بلکه
تصرف او در افعال به اراده و قصد بود بچیزی دیگر یعنی غرض او در هر فعلی جز ذات آن فعل نبود و این اسپیل فعل
بل بر خلاف مر افاضل که مردم بدان اقتدا کنند یا بفعل مبدا اول که خالق کل است عز و جل یعنی در افعال خویش
طالب حظی و مجازاتی و غرضی زیادتی نباشد بلکه فعل او بعینه غرض او بود پس فعل او نه برای چیزی بود که آن چیز غیر ذات فعل
و غیر ذات او و ذات فعل حقیقت فعل بود و ذات او نفس و که آن حقیقت عقل الهی و افعال باری عز و جل همچنین از برای
چیزی دیگر خارج پس فعل مردم دین حاکم محض و حکمت محض بود و غرض از آن اظهار افعال بود مر تشبه غایت دیگر که
که تا بفعل الهی و افعال خاص خدای سبحانه و تعالی همین حکم دارد که بقصد اول چه نیست که بوجهی خارج از ذات او یعنی
نه از برای اشیاء چیزها که ما بعضی از آن باشیم اگر چنین بود افعال او ما و تمام بخصوص خارج و تدبیر چو آن امور و قصد
بسوی او بود پس امور خارج از اسباب و علل افعال او و آن شنیع و قبیح بود تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا الیکن عنا و عز و جل
بجناحیات و فعلی که اقتضای تدبیر تر آن امور کند از و بقصد ثانی ظاهر شود آنرا هم نه از برای آن چیزها کند بلکه هم
از برای ذات مقدس خویش کند چه فضل ذات او هم بذات اوست و نه بسوی چیزها که مفضل علیه و غیر آن و همچنین بود سبیل
که بنا قصور رسد اقتدا که او را ممکن بود بباری سبحانه تعالی افعال بقصد اول هم از برای نفس فعل و اگر فعلی کند که
سبب فایده و نفع غیر باشد در قصد اول از برای آن غیر نکند بلکه بود که غیر بقصد ثانی باشد چه فعل او بقصد اول از برای
نفس فعل بود یعنی فضیلت و نفس خیر چه فعل او فضیلت و خیر محض بود پس فعل او نه از برای جذب منفعتی بود و نه از برای
دفع مضرتی و نه بجهت مباهات و طلب ریا و محبت کرامتی و این غرض حکمت و منتهای اسعادات الا کرده یک درجه
تا جملگی ارادت خویش که تعلق با امور خارج دارد و جملگی عوارض نفسانی را نیست کرده و خواطر که از عوارض طاری شود
در تمام منتفی و مفقود شود الا الله و او را اشتغال الهی و همت الهی ممتلی شود امتلا بعد از آن توانند بود
که از امور طبیعی صافی شود و از آن پاک کرده باشد پس آنگاه از معرفت و شوق الهی ممتلی شود و با امور الهی متیقن گردد
و دیگر

و آنچه در نفس وی است او که عقل محض است حاصل شود هم چون قضا او که آن را اعلی اول اهل عقل خوانند مقرر شود الا آنکه
تصور عقل و رویت و در احوال امور الهی را و متیقن او بدان بود و شرف تر و لطیف تر و ظاهر تر و منکشف تر و مبین تر بود
از قضا او که ملوا و اهل عقلیت این فضل تا باین سخن حکیمست و در مطاوی این کلمات فواید بسیار در باب نبوت و الله
اعلم و بباید دانست که کسانی که عنایت ایشان بر اصلاح بعضی مقصور شود و بعضی باید و قتی دون وقتی ایشان را
سعادت حاصل نباید هم چنانکه ترتیب و ترتیب منازل بنظر در حال طایفه و صلاح امور ایشان دون وقتی دون و صورت نه بدن
و حکیم ارسطاطالیس مثل زده که خطا که ظاهر شود منتشر بود بفصلی بهار و یکی و که معتدل نشود و بنا بر معانی
موسم عند ابن سبیل ظاهر سعادت آنست که طلب التذاذ کنند بلذتی که سیرت حکمت باشد تا آن را اشعار خویش سازند
و بحیر دیگر مایل نشود و آن سیرت ثابت و دایم گردد چه سعید مطلق آنگاه بود که سعادت او را زوال و انتقال نباشد و از اشکال
و انعکاس ایمن شود و تقلب احوال و گردش روزگار او را در و اثر زیادتی و تغیر نکند در جمله اگر شخص سعادت مادام که در بن عالم
باشد در تحت مصرف طبیعی و اجرام افلاک و کواکب و نحس و سعد و بحیط و بر دایر بود و توان و محن و مصائب
شرید دیگر ابنای جنس خویش بود و الا آنکه این احوال او را شکسته نکرده اند و در احتمال آن بمقاسات مشقتی
که دیگران از آن مبتلا شوند چه مستعد آن و متمکن بود مال ایشان پس نه جزع و قلق بر و طاری شود و نه ناسپاس
و بی صبری از و صادر گردد و اگر بمثل بمصائب الا ایوب علیه السلام مانند و ممتحن شود از حد سعادت اعمال
و نشود و افعال اشقیا از و کار نکند چه محاسن نظر اعتبار و شرایط صبر و ثبات قدم او را اگر بلکه با وثوق بعاقبت
محمود و قلت مبالاة بعوارض دنیاوی که در ضمیر او متمکن شده باشد او را از آن باز دارد و از کسانی که بدین
قضا امور ستوده با محتاج کرده اند و آن جماعت را بسبب ضعف طبیعت و غلبه چنین بر عزیمت منفعل آن شوند
تا با ضطرار افاضت و جزع بر مصائب الم خویشتن را فضیحت کنند و در معرض رحمت اجانب و دلسوزی دوستان
و شماتت دشمنان آرند و اگر با اهل سعادت تشبه کنند و بظاهر صبر کنند بتکلف استعمال فرمایند در باطن
مالم و مضطر باشند و از بی صبری و عدم معرفت و اثق نابودن بسلامت عاقبت حرکات نامتناهی از ایشان صادر

شود بلکه امثال افعال و حرکات ایشان افعال و حرکات عضو مفلوج بود که از عدم مطاوعت آلت چون خواهند که بجانب یمین
کنند حرکت بطرف شمال حادث شود و بر عکس و همچنین کسی که نفس او عرضه آفتی باشد از تجاوز حد اعتدال میل بطرف افراط
یا تفریط این بود و ارسطاطالیس گفته است سعادات چیزهایی است غیر متغیر چنانک گفتیم و مردم در معرض تغیرات مختلف
بسیار بود که کسی خوش عیش‌ترین خلق بود بمصیبتهای عظیم مبتلا شود چنانک بر حال پریامس ملک گفته آمد و اگر چنین
شخصی که در اثناء این محنت فوت شود مردم او را سعید نشمرند پس برین قیاس مردم را سعید نتوان گفت تا معلوم
نشود که در آخر عمر حال او چگونه خواهد بود و این سخن پیش شنیع است بعد از آن در جواب این شبهت گفته است که
چون سیرت مردم محمود باشد دائما که بر وی عارض شود فاضل‌ترین فعلی که مناسب آن حال بود ادا کند مانند صبر در وقت
شدت و سخاوت در حال ثروت و حسن تجمل در ایام فاقت تا در همه احوال سعید باشد و سعادت او مستعمل نشود و چون چنین بود اگر
محنتی عظیم بر وی وارد شود بصبر و جلادت آن را تلقی کند تا سیرت او اقتضا کرده است سعادت کند چه اگر بخلاف این
بود سعادت او مکدر و منقص شود و احزان و هموم تضاعف پذیرد تا از افعال جمیل ممنوع شود و افعال جمیل چون
از سعید دائما امثال این احوال صادر شود اشراق و حسن آن زیادت بود چه احتمال مضار عظام و خوار شمردن وقایع
صعب چون نه از جهت عدم احساس یا نقصان فهم بود بلکه از غایت شهامت و کبر نفس و ارتفاع همت بود
نیکوترین سیرتی باشد پس گفته است اقوام چون سیرت بصدور افعال بود چنانک گفتیم پس هیچ سعید شقی نشود
چه هیچ وقت ارتکاب فعلی رکیک نکند و چون چنین بود سعید همیشه مغبوط باشد و اگر چه مصیبتها
که بر پریامس رسیده بدو رسد از جهت آنکه هیچ آفت سعید را از سعادت خویش مشغول نتواند کرد و در
همه احوال بر سنت و سیرت خویش باشد تا اینجا سخن حکیم است و چون گفتیم که سعادت انگاه تمام آید که صاحبش
از لذتی که در سیرت حکمت بود بهره یابد واجب نمود که بیان اقسام سیرتها و شرح لذتی که سعید را باشد با این
قواعد اضافت کنیم تا این باب تمام شود در نوع خویش پس گوییم سیرتهای اصناف خلق بحسب بالطبع سه صنف است
از جهت آنکه غایات افعال انسان سه نوع است سیرت لذت که غایت افعال نفس شهوی بود سیرت
[illegible]

بود بعضی از کمال غیر لذت او و از همه لذات بیشتر تواند بود و عجب نیست که این جود که جود حقیقی است باشد در منزلت علو
مرتبه خاصیتی ضد خاصیت جود مجازی چه اموال و اعراض دنیاوی بدان ناقص شود و تبذیر در امور موجب قلت ذخایر
و خرابی باشد و در جود حقیقی چندانک بذل و تبذیر بیشتر افتد نما و ذخایر بیشتر بود و از نقصان و زوال محفوظ‌تر ماند
با آنکه مواهب جود مجازی در معرض حرق و غرق و نهب و تسلط اضداد و اعدا و دزدان باشد و مواهب جود حقیقی از تصرف
و تصرف آفات و تسلط حساد و اضداد ایمن بود و چون حال لذات سعادت معلوم شد الم شقاوت که ضد آنست و در دو قسم منحصر است
بود همچنین که اهم از آنجا معلوم شد و حکما را خلاف است تا سعادت ممدوح است یا نه حکیم ارسطاطالیس گفته است چیزهای
که در غایت فضل بود آن را مدح نتوان گفت بلکه چیزهای دیگر برای مدح بدان توان گفت مثال آن خدای تبارک و تعالی
محض که فیض ذات مقدس او جمله مدحها چیزهای دیگر را با اضافت با خیر او یا بانتساب بخیرت توان بود اما ذات و صفات او
از مدح متعالی بود پس او را تمجید کنند نه مدح و چون سعادت از قبیل خیر خیرات است هم او را تمجید بود و از مدح منزه
و مردم را بسعادت یا بصفتی که موجب سعادت بود مدح توان گفت چنانکه بعدالت که مقتضی بود مدح گویند پس معلوم
شد که سعادت مفید مدح و الله اعلم بالصواب

در حد و حقیقت خلق و بیان آنکه تغییر اخلاق ممکن است خلق ملکه بود نفس را مقتضی سهولت صدور
فعلی از وی بی احتیاج بفکری و رویتی و در حکمت نظری روشن شده است که از کیفیات نفسانی آنچه سریع الزوال بود آن را
حال خوانند و آنچه بطی الزوال بود آن را ملکه گویند پس ملکه کیفیتی بود از کیفیات نفسانی و این خلق را اما سبب
آن یعنی سبب وجود او نفس را دو چیز باشد یکی طبیعت و دوم عادت و طبیعت چنان بود که اصل مزاج شخصی چنان
اقتضا کند که او مستعد حالی باشد از احوال مانند کسی که کمتر سببی تحریک قوت غضبی او کند یا کسی
که از اندکی آوازی که بگوش او رسد یا از خبری مکروه ضعیف که بشنود خوف و بددلی بر وی غالب شود یا کسی که از اندک
حرکتی که موجب تعجب بود خنده بسیار بیتکلف بر وی غلبه کند یا کسی که از کمتر سببی قبض و اندوه بافراط بود
در آید اما عادت چنان بود که در اول بر رویت و فکر اختیار کاری کرده باشد و بتکلف در آن شروع مینموده تا

تا بممارست متواتر و فرسوده گردانیدن آن کار الف گرد و بعد از الف تمام بسهولت بی رویت از او صادر میشود تا خلق شود و قدما را اختلاف بوده است در آنکه خلق از خواص نفس حیوانیست یا نفس ناطقه را در استلزام او مشارکتست و همچنین خلاف کرده‌اند در آنکه خلق هر شخصی او را طبیعی بود یعنی ممتنع الزوال مانند حرارت آتش یا غیر طبیعی گروهی گفته‌اند که هیچ خلق نه طبیعت است و نه مخالف طبیعت بلکه مردم را بعضی باسبابی دیگر حادث شود و مانند آن راسخ گردد و قومی گفته‌اند که همه اخلاق چنان آفریده که هر خلق که میخواهد گیرد یا باسانی یا بدشواری آنچه از آن موافق اقتضای مزاج بود چنانکه در مثالها مذکور یاد کردیم باسانی و آنچه برخلاف آن بود بدشواری و سبب هر خلقی که بطبیعت صنفی از اصناف مردم غالب میشود در ابتدا امری بوده باشد و بمداومت و ممارست ملکه گشته و ازین سه مذهب مذهب آخر حق است چه بعیان مشاهده می‌افتد که کودکان و جوانان بپرورش و مجالست کسانی که بخلقی موسومند و یا بملابست افعال ایشان آن خلق فرا میگیرند و هرچند پیش بخلقی دیگر موصوف بوده‌اند و مذهب اول و دویم مودیست بابطال قوت تمیز و رویت و رفض انواع تادیب و سیاست و بطلان شرایع و دیانات و اهمال نوع انسان از تعلیم و تربیت تا هر کسی بر حسب اقتضای طبیعت خود میرود و منتهی شود برفع نظام و تعذر بقای نوع و کذب و شناعت این قضیه پس ظاهر است و از ارباب مذهب اول جمعی از حکما که معروفند برواقیان گفته‌اند همه مردمان را بر فطرت بر طبیعت خیر آفریده‌اند و بمجالست اشرار و ممارست شهوات و عدم تادیب و زجر از فواحش بجایی برسند که در قبح و حسن امور فکر نکنند و از هر طریق که توانند بمرغوب و مشتهی توسل نمایند تا بتدریج طبیعت در ایشان بدی راسخ شود و گروهی دیگر پیش از ایشان گفته‌اند که مردم را از طینت سفلی و منبع طبایع آفریده‌اند و کدورت عالم در ماده او صرف کرده بدین سبب در اصل طبیعت شریر ایشانرا گویند و قبول خیر بتوسط تعلیم و تادیب کنند و بعضی که از ایشان در غایت شر باشند بتادیب اصلاح پذیر نبوند و بعضی که را اصلاح

پذیر بوند

پذیر باشند اگر از ابتدا انس با اهل فضیلت و اخیار گیرند خیر شوند و الا بر طبیعت اصلی باشند و مذهب جالینوس آنست که بعضی مردمان بطبع اهل خیرند و بعضی بطبع اهل شر و باقی متوسط میان هر دو قابل هر دو طرف و این دو مذهب را ابطال کرد بدین حجت که اگر همه مردمان در فطرت خیر باشند و بتعلیم بشر انتقال میکنند بضرورت استفاده شر یا از خود میکنند یا از غیر خود اگر از خود کنند پس قوتی که در ایشان بود مقتضی شر بود چنین بود بطبع خیر نبوده باشند بلکه شریر بوده باشند و اگر در ایشان هم قوت شر بوده باشد هم قوت خیر ولیکن قوت شر غالب میشود بر قوت خیر هم لازم آید که شریر بطبع باشند اما اگر شر از غیر خود استفاده میکنند آن اغیار بطبع اشرار باشند پس همه مردمان بطبع خیار نبوده باشند و همین حجت بعینها در ابطال آنکه همه مردمان بطبع اشرار باشند استعمال کرد و چون آن دو مذهب ابطال کرد مذهب خویش اثبات کرد و گفت که بعیان مشاهده میبینیم که طبیعت بعضی مردمان اقتضای خیر میکند و بهیچ نوع از آن انتقال نمیکنند و ایشان اندک اند و طبیعت بعضی مردمان اقتضای شر میکند و بهیچ وجه قبول خیر نمیکنند و ایشان بسیارند و باقی متوسطند که بمجالست اخیار خیر میشوند و بمخالطت اشرار شریر و حکیم ارسطاطالیس در کتاب اخلاق و در کتاب مقولات گفته است اشرار بتادیب و تعلیم اخیار شوند و هرچند این حکم علی الاطلاق نبود اما تکرار مواعظ و نصایح و تواتر تادیب و تهذیب و مواخذه بسیاسات پسندیده هر آینه اثری بکند پس طایفه باشند که هرچه زودتر قبول آداب کنند اثر فضیلت بمهلت و درنگی در ایشان ظاهر شود و طایفه دیگر باشند که حرکت ایشان بسوی التزام فضایل بتادیب و استفاده بطی‌تر بود و اما دلیل حکمای متاخر بر آنکه هیچ خلق طبیعی نیست آنست که گویند هر خلقی تغیرپذیر بود و هیچ چیز از آنچه تغیرپذیر بود طبیعی نبود نتیجه دهد که هیچ خلق طبیعی نبود و این قیاس صحیح است بر صورت ضرب دویم از شکل اول و مقدمه صغری بیانی که گفته آمد از شهادت عیان و وجوب تادیب احداث و حسن شرایع که سیاسة خدای تعالی است ظاهر است و مقدمه کبری نیز در نفس خود بین است چه هر کس بضرورت داند که طبع آب را که مقتضی میل اوست بسفل تغیر نتوان کرد تا میل کند بجهت

دیگر و طبع آتش را از احراق منع کرده‌اند و دیگر امور طبیعی برین مثال پس اگر خلق طبیعی بودی عقلا بتادیب
کودکان و تهذیب جوانان و تقویم اخلاق و عادات ایشان نفرمودندی و بر آن اقدام ننمودندی و اگر کسی بنظر اعتبار در حال
کودکان و اخلاق ایشان تامل کند و علی الخصوص کودکان را که بر دیگری از طرفی نظر بود این معنی او را روشن گردد
چه کودکان در ابتدای فطرت مقتضای طبیعت اظهار کنند چه قوت رویت او بدان درجه نرسیده باشد که احوال و ارادت خویش
بحیلت و خدیعت پوشیده کنند چنانکه دیگر انسان اصحاب فکر و تمییز کنند تا آنچه قبیح شمرند مخفی دارند و تکلیف
آنچه مستحسن دانند فرا نمایند در کودکان ظاهرست که بعضی مستعد قبول ادب باشند و بعضی بدخوی و بعضی را
طبع از قبول آن متنفر بود و مقتضای امزجهٔ ایشان چون حیا و وقاحت و سخاوت و خست و قساوت و رقت و دیگر احوال
از ایشان صادر شود بعد از آن بعضی سهل الانقیاد باشند در قبول ضد آن حالات و بعضی عسر الانقیاد باشند
و بعضی ممکن القبول و بعضی ممتنع القبول تا بوجهی بخیر گرایند و بوجهی بشر و بعضی متوسط چون ماست احوال خلق
بخلق که همچنانکه هیچ صورتی بصورتی مشابه نیست هیچ خلق یافته نشود و اگر اهمال تادیب و سیاست کنند و زمام هر کسی
بدست طبع او دهند همه عمر بر حالتی که مقتضی مزاج او بود در اصل تا آنچه عارض باشد باتفاق بماند بعضی در قید غضب
و بعضی در حبال شهوت و گروهی اسیر حرص و گروهی مبتلا به تکبر و لیکن موجب ولهم جماعت را ناموس الهی بود علی
العموم و مودبان اهل تمییز و اذهان صحیح را از ایشان حکمت بود علی الخصوص تا از آن امر آنکه بدرجه کمال رسند
پس واجب بود بر مادر و پدر که فرزند را او که در قید ناموس آرند و باصناف سیاست و تنبیه و تادیب
اصلاح عادات ایشان کنند جماعتی را که مستحق ضرب و توبیخ باشند چیزی از این جنس بقدر حاجت در تادیب
ایشان لازم دانند و گروهی را اگر بمواعید خوب و ذکر کرامات و راحات باصلاح توان آورد این معانی در باب
ایشان بتقدیم رسانند و علی الجمله ایشان را اجبارا و اختیارا بر آداب ستوده و عادات پسندیده بدارند
تا آن را ملکه کنند و چون بکمال عقل رسند از ثمرهٔ آن تمتع یابند و برهان بر آنکه طریقهٔ قویم و منهج
مستقیم آن بوده است که ایشان را بر آن داشته‌اند تعقل کنند و اگر مستعد کرامتی بزرگتر و سعادتی

جسم را بآسانی بدان برسند ان شاء الله تعالی و هو ولی التوفیق

در آنکه صناعت تهذیب اخلاق اشرف صناعات است

شرف هر صناعتی که مقصود بود باصلاح جوهری از موجودات بحسب شرف آن موجود بود در نفس خود و این
قضیه در عقل عقلا ظاهر و مکشوفست چه صناعت طب که غرض از وی اصلاح بدن انسانست شریفتر بود از صناعت دباغت که غرض ازو
استصلاح پوست حیوان مرده باشد و چون شریفترین موجودات این عالم نوع انسانست چنانکه در علوم نظری مبرهن شده است
و در فصل چهارم از قسم اول اشارتی بآن کرده ایم و وجود این نوع متعلق بهمت خالق و صانع اجل ذکره و عظم
اسمه و تجمیل وجود و اکمال جوهر او مفوض برای او و تدبیر و ارادت او چنانکه بیان کردیم و تجمیل و تکمیل هر چیزی در صدور فعل
خاصیت او بود و بتمامترین وجهی و نقصان او بود قصور آن در صدور از و چنانکه در اسپ یاد کرده آمد که اگر حصول خاصیت خویش
نباشد همچون خر نقل و انتقال را شاید یا همچو گوسفند ذبح را و اما خاصیت انسان که اقتضاء اصل انفعال او کند
از وی او وجود بکمال رسد و بتوسط این صناعت صورت نبندد پس صناعتی که ثمرهٔ او اکمال اکمل و اشرف موجودات این عالم بود
اشرف صناعات اهل عالم تواند بود و می‌باید دانست که همچنانکه در اشخاص هر صنفی از اصناف حیوانات بل اصناف نامیات و جمادات تفاوتی
حاصل باشد چنانکه اسپ تازی با اسپ کودن و شمشیر هندی با شمشیر آهن نرم خورده در یک سلک نتوان آورد در اشخاص
مردم تفاوت از آن بیشتر است بل در هیچ نوع از انواع موجودات آن اختلاف و تباین نیست که درین نوع و آن شاعر که گفته است
ولم ار امثال الرجال تفاوتا لدی المجد حتی عد الف بواحد اگرچه بیتی است که در مبالغه گفته است و لیکن بحقیقه مقصر بوده است
چه در نوع انسان شخصی یافته شود که اخس موجودات بود و شخصی یافته شود که اشرف و افضل کاینات بود و شوبت این
معنی آنست که ادنی مراتب انسانی را باعلی مدارج رساند بحسب استعداد و قدر حیات او و هر چند همه مردمان قابل این نوع کمال
نبود چنانکه گفته اند پس چنین صناعتی که بدان اخس موجودات اشرف کاینات توان کرد چه شریفترین صناعات تواند بود اینست آنچه در باب کفایه این
عبارت بر ما سخن مجمل انجامد والله المیسر للخیرات والموفق للحسنات

در حصر اجناس فضایل که مکارم اخلاق است

از آنچه در علم نفس تقریر شده اگر نفس انسانی را سه قوت متباین است که باعتبار آن قوتها مصدر افعال و آثار مختلف شود
بمشارکت اراده و چون یکی از این قوتها بر دیگری غالب شود دیگر مغلوب یا مفقود شود یکی قوت ناطقه که آن را نفس ملکی

ملکی خوانند و آن مبدأ فکر و تمیز و شوق نظر در حقایق امور بود دوم قوت غضبی که آن را نفس سبعی خوانند و آن مبدأ غضب
و دلیری و اقدام بر اهوال و شوق تسلط و ترفع و مزید جاه بود سیوم قوت شهوی که آن را نفس بهیمی خوانند و آن مبدأ شهوت و طلب
غذا و شوق التذاذ بمآکل و مشارب و مناکح بود چنانکه در قسم اول اشارت بان رفت پس عدد فضایل نفس بحسب اعداد
این قوی تواند بود چه هر گاه که حرکت نفس ناطقه باعتدال بود و در ذات خویش و شوق او باکتساب معارف یقینی بود نه آنچه گمان برند که یقینی است و بحقیقت
جهل محض بود از آن حرکت فضیلت علم حادث شود و بتبعیت فضیلت حکمت لازم آید و هر گاه که حرکت نفس سبعی باعتدال بود و انقیاد نماید نفس
عاقله را و قناعت کند بر آنچه نفس عاقله قسط او شمرد و تهیج بی وقت و تجاوز حد ننماید در احوال خویش نفس را از آن فضیلت حلم حادث
شود و فضیلت شجاعت بتبعیت لازم آید و هر گاه که حرکت نفس بهیمی باعتدال بود و مطاوعت نماید نفس عاقله را و اقتصار کند بر آنچه
نصیب او نهد و در اتباع هوای خویش مخالفت او نکند از آن حرکت فضیلت عفت حاصل شود و فضیلت سخا بتبعیت لازم آید پس چون
این سه جنس فضیلت حاصل شود و هر سه با یکدیگر متمازج و متسالم شوند از ترکیب هر سه حالتی متشابه حادث گردد که کمال و تمام
فضایل بدان بود و آن را فضیلت عدالت خوانند و از این جهت است که اجماع و اتفاق جملگی حکما متقدم و متأخر حاصل است که اجناس فضایل
چهار است حکمت و شجاعت و عفت و عدالت و هیچکس مستحق مدح و مستعد مباهات و مفاخرت نشود الا بیکی از این چهار یا بهر چهار چه کسانی که
بنسب شریف و دودمان بزرگ تفاخر کنند مرجع با آن بود که بعضی از آبا و اسلاف ایشان باین فضایل موصوف بوده اند و اگر کسی بتفوق و تغلب
یا کثرت مال مباهات کند اهل عقل او را انکار و رد کنند و بعبارتی دیگر بیش از این گفته آمد که نفس را دو قوت است یکی ادراک بذات و دوم
تحریک بآلات و هر یکی از این دو منشعب شود بدو شعبه اما قوت ادراک بقوت نظری و قوت عملی و اما قوت تحریک بقوت دفع یعنی
غضبی و قوت جذب یعنی شهوی تا این اشیا قوی چهار شود و چون تصرف هر یک در موضوع خویش بر وجه اعتدال بود چنانکه باید
و چندانکه شاید بی افراط و تفریط فضیلتی حادث شود پس فضایل نیز چهار بود یکی از تهذیب قوت نظری و آن حکمت بود و دوم
از تهذیب قوت عملی و آن عدالت بود و سیوم از تهذیب قوت غضبی و آن شجاعت بود و چهارم از تهذیب قوت شهوی و آن عفت بود و چون کمال
عملی آن بود که تصرفات او در آنچه تعلق بعمل دارد بر وجهی باشد که باید و تحصیل این فضایل ثلاث بعمل دارد از نتیجه حصول عدالت
موجود

موقوف بود بر حصول سه فضیلت دیگر چنانکه در اعتبار اول گفته آمد و اینجا اشکالی است و آن آنست که حکمت را قسمت کردیم
بنظری و عملی و حکمت عملی را در صنف که یکی از آن مشتمل است بر فضایل چهارگانه که یکی از آنها حکمت است پس نفس حکمت قسمی باشد
از اقسام حکمت و این قسمت مدخول بود و حل این اشکال آنست که همچنانکه عمل را تعلقی بنظر و بدین سبب در اقسام علوم قسمی
بود بر علم بامور است که وجود آن متعلق بتصرف و ارادت ماست و موسوم شده است بقسم عملی نظر را نیز تعلقی است بعمل چه نظر از امور
که وجود آن نه بتصرف ناظر است پس از این جهت تحصیل حکمت قسمی از اقسام حکمت عملی آمد تا چنانکه عدالت از حکمت است
بود با آنکه مراد از حکمت در این مقام استعمال عقل عملی باشد چنانکه باید و آن را حکمت عملی نیز خوانند و بسبب اختلاف اعتبار اختلال از قسمت
زایل شود و شک برخیزد و هر یکی از این فضایل اقتضاء استحقاق مدح صاحب فضیلت بشرط تعدی کند از او بغیر او چه مادام که اثر
آن فضیلت هم در ذات او بود تنها و بغیر او سرایت نکند موجب استحقاق مدح نشود مثلا صاحب سخاوت را اگر سخاوت او تعدی
نکند بغیر مصلح خوانند نه سخی و صاحب شجاعت را چون بدین صفت بود غیور خوانند نه شجاع و صاحب حکمت را مستبصر خوانند نه حکیم اما
چون فضیلت ها شود اثر خیر ش بدیگران سرایت کند هر آینه سبب خوف و رجا دیگران گردد پس سخا سبب رجا بود و شجاعت سبب خوف اما در دنیا
چه این دو فضیلت تعلق بنفس حیوانی دارد و علم هم سبب رجا بود و هم سبب خوف در دنیا و آخرت چه این فضیلت تعلق بنفس ملکی
دارد و چون رجا و هیبت که سبب سعادت و احتشام باشد حاصل آید مدح لازم آید و در شرح این فضایل گفته اند که حکمت آنست که معرفت
همه موجودات حاصل شود چون موجودات یا الهی یا انسانی پس حکمت دو نوع بود یکی دانستن و دیگر کردن یعنی نظری و عملی
و شجاعت آنست که نفس غضبی نفس ناطقه را انقیاد نماید تا در امور هولناک مضطرب نشود و اقدام بر حسب رای او کند تا هم فعلی که کند جمیل بود
و هم صبری که نماید محمود بود و عفت آنست که قوت شهوت مطیع نفس ناطقه باشد تا تصرفات او بحسب اقتضای رای نفس ناطقه بود و اثر حریت
ظاهر شود و از تعبد هوای نفس و استخدام لذات فارغ ماند و عدالت آنست که این همه قوتها با یکدیگر اتفاق کنند و قوت ممیزه را امتثال
نمایند تا اختلاف هواها و تجاذب قوتها صاحبش را در ورطه حیرت نیفکند و اثر انصاف و انتصاف در وی ظاهر شود والله اعلم والحکم
در انواعی که در تحت اجناس فضایل باشند و در تحت هر یک از این اجناس چهارگانه انواعی نامحصور بود و ما آنچه
مشهور است یاد کنیم اما انواعی که در تحت جنس حکمت است هفت است اول ذکا دوم سرعت فهم سیم صفای ذهن چهارم سهولت تعلم

پنجم حسن تعقل ششم تحفظ هفتم تذکر اما ذکا ملکه سرعت استنتاج نتایج از مقدمات است و حصول آن موقوف
بکثرت مزاولت مقدمات منتجه خواهد بود اما سرعت فهم ملکه انتقال از ملزوم بلوازم بی کثرت درنگ و همانا فرق میان
این و آنست که اول سرعت در حرکت فکریست و ثانی در غیر فکری چون انتقال از ملزومات بلوازم یا از
بالا قضایا یا بعکس یعنی یا عکس النقیض و اما صفای ذهن ملکه استعداد استخراج مطلوبست بی اضطراب و تشویش
و اما سهولت تعلم ملکه توجه کلی بمطلوبست بی ممانعت خواطر متفرقه تا بآسانی اکتساب تواند نمود و اما حسن تعقل
آنست که در بحث و استکشاف از هر مطلبی حد لایق باو نگاه دارد تا از آنچه امری واجب است بدون استعمال
شئ زاید و اما تحفظ آنست که صور معقولات محسوسه نیکو ضبط نماید و اما تذکر ملکه استحضار محفوظات
در هر وقت که خواهد بی کلفتی و آنچه در تحت شجاعت است یازده است اول کبر نفس دوم نجدت
سیم علو همت چهارم ثبات پنجم حلم ششم سکون هفتم شهامت هشتم تحمل نهم تواضع دهم حمیت
یازدهم رقت اما کبر نفس آنست که نفس بکرامت و هوان مبالات نکند و بیسار و اعسار التفات
ننماید بلکه از مدح و ذم و غنی و فقر متاثر نگردد و بتقلبات احوال تبدل و انتقال و تاثر و انفعال
بخود راه ندهد و این ملکه شریفست که عروج بر معارج آن جز باکمال راه طلب میسر نشود
و اما نجدت وثوق نفس است بثبات خود تا در وقت اقتحام اخطار و هول اجزع بخود راه ندهد
و حرکات نامنتظم از و صادر نشود و اما علو همت آنست که نفس را در طلب جمیل حقیقی و کمال نفسانی
منافع و مکاره این جهان المحقق نظر اعتبار نباشد تا بوجدان و فقدان آن غمگین و شادمان نشود و اما
ثبات قوت مقاومت بالام و شدایدست تا بزیادتی در و تاثیر نکند و شکستگی نهاد از جهت آن باو
راه نیابد و اما حلم طمانینت که بسبب آن نفس مغلوب غضب نگردد و اما سکون آنست که در
خصومات و محاربات که جهت حفظ حرمت دین و ملت با حمیت و عصبیت خفت ننماید و اما شهامت
حرص نفس است بر اقتنای امور عظام از جهت ادخار ذکر جمیل و اجر جزیل و اما تحمل ملکه تکلفات
الآلات

آلات بدنی است در اکتساب فضایل حمیده و شمایل پسندیده و اما تواضع آنست که خود را مزیتی بر کسانی که در
جاه فروتر از و باشند نداند و ملاحظه حسب نسب ننماید بلکه تذکر اشتراک افراد انسانیت در امور فطری و سمات
نقص و افتقار و صفات عجز و اضطرار باعتبار حدوث اصلی و قرب جبلی و اما حمیت آنست که در حفظ حرمی ملت
تهاون جایز ندارد و در آن باب سعی باقصی الغایه لازم شمرد و اما رقت ملکه تاثر از مشاهده تألم ابنای
جنس است بی اضطرابی که در احوال او ظاهر شود و اما انواعی که در تحت جنس عفت است دوازده است
اول حیا و آن انحصار نفس است در وقت استشعار از ارتکاب قبیح بجهت احتراز از استحقاق مذمت
دوم رفق و آن انقیاد نفس است امورها که حادث شود از طریق تبرع سیم حسن هدی و آن
کمال رغبت نفس است باستکمال چهارم مسالمت و آن مجاملت است در وقت تصادم آرای مختلفه
جمیل کردن
و تراکم اهوای متفرقه پنجم دعت است و آن سکون نفس است در وقت حرکت شهوت ششم صبر
و آن مقاومت نفس است با هوا تا مزاولت لذت قبیحه از و صادر نشود هفتم قناعت و آن
استخفاف نفس است بماکول و مشارب و ملابس و غیرها و اکتفا بقدر ضرورت از جمله اشیا بآن نه از جهت حرص
جمع مال که آن تقتیر است و شرعا و عقلا مذموم بخلاف اول که بکمال محمدت موسوم است هشتم وقار و آن
اطمینان نفس است و تحرز از شتاب نهم ورع و آن ملازمت نفس است بر اعمال نیکو و افعال پسندیده دهم انتظام
و آن آنست که نفس را تقدیر امور بر وجه لیاقت و حسب مصلحت ملکه شود یازدهم حریت و آن ملکه اکتساب مال
از مکاسب جمیله و صرف آن در مصارف فایقه و امتناع از مزاولات مکاسب ذمیمه و صرف در مصارف قبیحه
دوازدهم سخا و آن ملکه عدم مبالات بانفاق مال است تا آنچه باشد بآنکه باید چندانکه شاید برساند و اما انواعی
که در تحت جنس عدالت است آنهم دوازده است اول صداقت دوم الفت سیم وفا چهارم شفقت پنجم صله رحم
ششم مکافات هفتم حسن شرکت هشتم حسن قضا نهم تودد دهم تسلیم یازدهم توکل دوازدهم عبادت
اما صداقت عبارت از درستی محبت و علاوه صداقت بجهت آنکه احکام آن تثبیت در آنچه عقلا رفع تولکرد رفع نماید

ورابطهٔ اتحاد را مستحکم دارند بوجهی که هرچه در حق خود خواهند در حق او خواهند و اما الفت آنست که آراء طایفه
و عقاید ایشان در معاونت یکدیگر متألف و متفق شود اما وفا آنست که از طریق مواسات تجاوز ننمایند
و بعضی تفسیرش بانجاز مواعید و قضای حقوق نموده اند اما شفقت تأثیر و انفعال است از ناملایمی که بر کسی واقع
شود و قصد همت بر ازالهٔ آن و اما صلهٔ رحم آنست که خویشان خود را در ثروت و رفاهیت با خود شریک
گرداند همچنانکه قرابت صوری را حقی است قرابت معنوی را که تناسب روحانی است خود صله دارد و اما
مکافات آنست که هر نفعی که از کسی باو رسد بمثل آن یا زیاده بر آن مقابل گرداند و اگر ضرری از کسی باو
رسد بکمتر از آن مجازات کند و اما حسن شرکت آنست که معاملات بر وجهی کند که موجب انحراف خاطر
شرکا نباشد بحسب امکان و شرط محافظت بر قانون عدالت و اما حسن قضا آنست که حقوق مردم بگذارد
و خود را از ملامت و مذمت دور دارد و اما تودد طلب دوستی اکفاء و افاضل است بطیب کلام و اکرام
و انعام و دیگر اسباب که موجب جلب محبت تواند شد و اما تسلیم آنست که باحکام الهی و نوامیس شرعی
رضا دهد و بحسن قبول تلقی نماید اگرچه موافق طبع او نباشد و اما توکل آنست در اموری که حواله
آن بقدرت و کفایت بشری نباشد زیادت و نقصان و تعجیل و تأخیر نطلبد و توکل بر نعم الوکیل کرده
خیالات فضولی را بر طرف کند و اما عبادت آنست که تعظیم و تمجید مبدع حقیقی که او را از کتم عدم بمحض
جود و کرم بی سابقهٔ استحقاقی بمشهد وجود آورده و نعم غیر متناهی از خزانهٔ الطاف الهی بر او افاضت
کرده انقیاد احکام الهی ملکه گرداند و تحرز از معاصی که مخل انتظام است شعار و دثار خود
سازد این انواع فضایل و از ترکب بعضی با بعضی اخلاق نامحصور متولد شود

و چون معین شد که اجناس فضیلت چهار است اجناس رذیلت هشت باشند دو از آن طرفین حکمت
باشند و آن سفه و بله است سفه طرف افراط است و آن استعمال قوهٔ فکریست در آنچه واجب نیست یا زیادت
از قدر واجب و آنرا گربزی خوانند و بله طرف تفریط و آن تعطیل قوهٔ فکر است بارادت و ترک استعمال آن

ودر

در واجب یا تقصیر در استعمال آن بیشتر از حد واجب و دو از آن دو طرف شجاعت اند و آن تهور است
و جبن اول طرف افراط است و آن اقدام است بر مهالک که عقل آنرا جمیل نداند و ثانی طرف تفریط
و آن حذر است از چیزی که حذر از آن مستحسن نیست و دو از آن طرفین عفت اند و آن شره است
و خمود اول افراط است و آن میل بجانب شهوت است زیاده از مقدار مستحسن و ثانی تفریط و آن
سکون نفس است از حرکت در طلب لذات ضروری که شرع و عقل آنرا مستحسن یا جایز شمرده باشد
از روی اختیار نه از روی خلقت و دو از آن دو طرف عدالت است و آن ظلم است و انظلام
اول طرف افراط است و آن تصرف در حقوق مردم و اموال ایشان است و ثانی تفریط و آن
تمکین ظالمست از ظلم و انقیاد او در آنچه مشتهای او باشد بطریق مذلت و بعضی هر دو طرف عدالت را
جور میخوانند چه آن ظلمی است یا بر نفس خود یا بر غیر

در حفظ صحت نفس چون نفس را فضیلتی باشد واجبست محافظت آن کردن و معاشرت و مخالطت
با اخیار و احتراز از صحبت اشرار نمودن چه تأثیر اخلاق مصاحب در نفس بسیار است و حکما گفته اند
طبیعت دزد است یعنی پنهان اخلاق همنشین را فرا میگیرد همچنانکه از مخالطت اشرار احتراز
واجبست از استماع حکایات ایشان نیز همین سبیل دارد خصوصا که بمقدمات مخیله و تمویهات
باطله تزیین احوال ایشان کرده باشد چه از حضور یکمجلس یا استماع یک بیت در این شیوه
چندان رذیلت در نفس پیدا شود که خلاصی از آن جز بامتداد روزگار و معالجات بسیار میسر
نشود و بسیار باشد که غوایت عالمان مستبصر گردد و سر این معنی آنکه در جبلت انسانی بنابر
تعلق نفس ببدن و محبتی که نفس را بدان بواسطه با قوای جسمانی حاصلست دواعی شهوت و غضب
مرکوز است و میل بهوای نفس همچون میل فرو آمدن است که در آن بتکلفی و تعملی احتیاج نیست
و ترقی بر معارج فضایل بعینه بر بلندی رفتن که بی تحمل مشاق و متاعب میسر نگردد مصارع

عروج بر فلک سروری بدشوارست و از اسباب حفظ صحت نفس کار فرمودن قوی است در افعال
جمیله خواه قوهٔ نظری و خواه قوهٔ عملی چه هر ملکه را بتمرین در عمل رسوخ بیشتر گردد و اما
بتفریط رسوخش کم شود تا عرضهٔ زوال گردد و باید هر چند در علم بکمال رسیده و سرآمد دهر
شود پردهٔ پندار و عجب را از رخ بعروج در مراتب کمال محجوب ندارد و از مراسم سعی و اجتهاد هیچ دقیقه
فرو نگذارد و باید که در تفحص عیوب نفس خود سعی بلیغ نماید و چون بمقتضای حُبُّکَ الشیٔ
یُعمی و یُصِمّ محبت سبب خفاء عیب است باید دوستی را اختیار نماید استفسار عیب خود را از او بکند
و چون بعیبش خبر دهد اظهار مسرت نماید و بازالهٔ عیب مشغول گردد و اگر از دوست کار نگشاید
از دشمن مثل این غرض بر آید چه دشمن غالبا در اظهار عیب شخص محابا نکند بلکه در افشای آن
نماید پس بدین سبب و را بر عیب اطلاع حاصل آید و نظر در افعال و اقوال بی‌ادبان کند هر چه
در نظرش ناپسند آید از آن بپرهیزد و باید تامل نماید که طالبان نعم خارجی و سعادت
مجازی چه قدر متحمل زحمت میشوند تا کسب آن مینمایند بطریق اولی در کسب نعم حقیقی
و فضایل ذاتی که حلیهٔ ذات او باشد باید متحمل مشقت بشود

امراض قوهٔ ممیزه اگرچه بسیارست اما مخوفتر از همه سه نوع است اول حیرت دوم جهل بسیط
سیم جهل مرکب و قوع اول از قبیل افراط باشد دوم از قبیل تفریط سیم از قبیل ردائت کیفیت اما علاج
حیرت آنکه چون از تعارض ادله از جزم در مطالب نظریه چنانچه تعقل از جزم بطرفی عاجز آید پس باید
اول تذکر این قضیهٔ بدیهیه کند که جمع نقیضین و ارتفاع ایشان محال است تا اجمالا جزم کند که در هر مسئله
البته در نفس الامر یکی از دو طرف حق خواهد بود و دیگر باطل بعد از آن تفحص مقدمات متناسبه
آن مطلب نماید و بر قوانین منطقی عرض دهد و در آن احتیاط بلیغ نگاه دارد تا حق از باطل ممتاز
گردد و بر یک طرف جزم کند علاج جهل بسیط و آن عدم علم است بی آنکه اعتقاد علم در شان خود

علاجش

علاجش آنکه در حال انسان و دیگر حیوانات تامل نماید تا او را یقین شود که فضیلت انسان بر سایر
بعلم و تمیز است و بحقیقت جاهلی که باین حلیه متحلی نیست در عداد حیوانات عجم است بلکه
از ایشان نیز خسیس‌تر علاج جهل مرکب و حقیقتش اعتقاد غیر مطابق واقع است و آن
مستلزم اعتقاد است باینکه او عالم است تا همچنانکه نداند و نداند که نداند از اینجهة او را جهل
مرکب خوانند و اقرب علاجی که فی الجمله نفع از آن تواند داشت اشتغال بعلوم ریاضی است
چه در مطالب آن خوض باطل مسامحت تمام دارد و وهم را زیاده مجال مداخله نیست چون هندسه
و حساب و امثال آن تا نفس را لذت یقین دریابد و چون بمعتقدات خود رجوع کند و آن
نوع طمانینه و لذت در آن نیابد بر خلل خود مطلع شود و جهلش بسیط گردد و استعداد
و اکتساب فضایل در او حاصل شود و اما امراض قوهٔ دفع اگرچه از حیطهٔ حصر متجاوز است
لیکن بدترین آن سه جنس است اول غضب دوم جبن سیم خوف اول جانب افراط بود
دوم جانب تفریط سیم مناسبت با ردائت کیفیت دارد علاج غضب و آن کیفیتی است
نفسانی که مقتضی حرکت روح و مرکب او که خون است بخارج جهة غلبه و میل آن شهوت انتقام است
و اسباب غضب ده است اول عجب دوم افتخار سیم مراء چهارم لجاج پنجم مزاح ششم تکبر هفتم استهزاء
هشتم غدر نهم ضیم دهم منافسه در طلب نفایس که عزیز المثل باشند و لواحق غضب که این مرض را
عوض باشد هفت است اول ندامت دوم توقع مکافات در دنیا و آخرت سیم دشمنی دوستان
چهارم استهزاء اراذل پنجم شماتت اعدا ششم تغیر مزاج هفتم تالم در همان حال تعریف
عجب علاج آن پس اگر سبب غضب عجب باشد و آن ظنی است کاذب در حق خود باستحقاق
منزلتی که فی الواقع مستحق آن نباشد طریق دفعش آنکه ملاحظهٔ نقایص و معایب خود نماید
و با آن کمال دیگران هم اعتبار کند علاج افتخار اگر باعث آن افتخار معلوم گردد که از آفت

الغضب حرکة للنفس ... یحدث بها غلیان دم القلب شهوة للانتقام

غضب و غضب همین نیست سبب افتخار نتواند شد و اگر جمالست مغرور است که بانك عارضه در معرض زوالست

پس لایق مباهات نیست و اگر نسب است که عبارت از شرف یکی از پدران است شرف او را پدید است بر تعاله حکایت کرده اند که شخصی بر غلام حکیمی به نانی افتخار کرد غلام گفت اگر مایه مباهات تو جامهٔ فاخر است که خلق را بدان آراسته آن زینت در جامه است نه در تو و اگر مرکب چابک است که بدان شتر است آنکمال آن اسب است

نه از آن تو و اگر فضیلت پدران است صاحب آن فضیلت ایشانند نه تو و اما مراء و لجاج عبارت از محو زوال علاقهٔ الفت و اختلال رابطهٔ وحدت است چه مخالفت ضد مؤالفت پس باید و خصلت معنی رفع نظام عالم که اشد مفاسد باشد و اما تکبر و آن قریبست بعجب و فرق میان آنکه معجب اعتقاد

کمالیست در شأن خود که فی الواقع در او نباشد و تکبر ادعای استکمال است با دیگران و اگر چه اعتقاد آن نداشته باشد و علاجش آنکه تأمل نماید که کسی چون نوبت برجمیع ایل گذشته باشد چگونه او را تکبر رسد و اما غدر در مال و جاه و غیر آن باشد و تمام اقسام آن خیانتی است از رذایل و این خلق در اشتراك بیشتر باشد و وفا که ضد آنست در مردم حبشه بیشتر و اما ضیم

و آن تکلیف کسیست بتحمل ظلم بر وجه انتقام و قبح آن از ظلم و انظلام فهم شیء و عاقل باید که بر انتقام اقدام ننماید تا بیقین معلوم کند که موذی بقصد متعدی بکر متشفی و اما منافسه در طلب نفایس متضمن خطری چندانست که سلاطین و اهل مملکت را از آن احتراز متحملست چه جای اوساط

الناس چه هر پادشاه که جواهر نفیس در خزانه او باشد از فوت آن ایمن نباشد آمایدی و آن عبارت از سکون نفس است از حرکت بانتقام در وقتی که حرکت اولی باشد و آن ضد غضبست چه آن افراط است در این حرکت و هر آینه اعراض رذیله لازم این مرض باشد مثل هوان نفس و خواری و سوء عیش و طمع فاسد مردم در حقوق او و قلت ثبات در کارها و کسل و جبت راحت که منشأ حرمان از همه سعادات باشد و تمکین ظلمه از ظلم بر و رضا بفضایح در نفس و اهل و استماع

معیّن

متابع از شتم و قذف و ترك داشتن آنچه عار و شنار آن ظاهر باشد و تعطیل مهمات علاج این مرض چون ما بر امراض بر ضم سبب باشد و آن تنبیه نفس بر شناعت انفعال از اندیشی و تحریك غضب شد بر آن لایقه چه غضب در افراد انسان مرکوز است و چون ناقص باشد بتحریك متاثر گردد چون آتش از زدن سر برزند و ... بر لایق افروخته گردد و در اسباب مخاصمه با کسی که از غوایل او ایمن باشد ملازمت و تعرض بکسانی که در شتم و استخفاف و مبالغه کنند نافع است و اما امراض قوهٔ جذب نیز یا از جهت افراط است یا از جهت تفریط یا از رداءت کیفیت و در تحت هر یك انواع بسیار است لیکن مخوفتر آن چهار است اول افراط شهوت دوم بطالت سیم حزن چهارم حسد پس گوئیم که علاج ایشان بر وجه اختصار لایق نمط اما علاج افراط شهوت اگر بماکولات و مشروبات باشد ملاحظه رذالت آنها و خست شرکا و تبعات و مفاسد مترتبه بر آن باید نمود مثل هوان و مذلت و سقوط حشمت و زوال مهابت و هر گونه رذیلت از فطور فطنت و ظهور بلادت و حدوث

از هر نوع از علت بحسب قواعد طبی بر آن مترتب میشود چنانچه اطبا گفته اند منشأ همهٔ امراض افراط در اکل شرب و اگر منا کح بر شهوت باشد بانذکر معانی سابقه ملاحظه باید نمود که اعظم اسباب ضعف بدن و فنا عقل و نقصان عمر و تلف مال الحرص بر مناکحت است اما علاج حزن و آن المی است نفسانی که از فقد محبوبی و فوت مطلوبی حاصل شود و علاج آن تامل است در آنکه اشخاص عالم کون و فساد قابل ثبات و بقا نیستند و دل را در اسباب دنیوی که ظل زایل بل خیال باطل است نبندد و بلکه همت در کمال عقلی و ملکات فاضله که باقیات صالحات است و سبب نضال الجبار قدس حضرت ذو الجلال اند بندد از هر حرص که محل احزان دائمه و آلام متراکمه است خلاص یافته بمقام رضا که موطن بهجت حقیقی و سرور دائم است برسد علاج حسد و آن ترقب زوال نعمت غیر است خواه که تمنای وصول آن بخود کند یا نه و این معنی اگر باعث بر آن حرص بر وصول آن نعمت باو باشد بمشارکت قوهٔ شهوی تواند بود و اگر باعث بر آن مجرد وصول مکروهی بمحسود باشد از رذایل قوت غضبی بود بمداخلت قوهٔ شهوی و این مرض بدترین

امراض است چه حاسد بخیر و نعمت دیگران ملول شقی و هرگز نعمت الهی از اهل عالم منقطع نکرده پس حزن والم حاسد هرگز منقطع نشود و بدترین انواع حسد آنست که در میان علما پیدا شود چه امور دنیوی چون بواسطه ضیق مجال محل تزاحم است گاه باشد که وصول نعمتی بکسی بی زوال از دیگری متصور نشود بخلاف علم که از این شایبه منزه است چه در آن مزاحمت نیست و با تفاوت وصول زوال و نقصان با آن راه نیابد

و فی الواقع حسد این طایفه هم راجع با سباب دنیوی باشد و علاج حسد قریب بعلاج حزن و غضب باشد

و اما غبطه آنست که رغبت کند در آنکه مثل آن نعمت که دیگری را باشد او را حاصل شود بی تمنای زوال نعمت غیر و آن اگر در امور دنیوی باشد زاید بر قدر کفاف و مصلحت مذموم باشد و بقدر کفاف و صلاح محمود و در امور اخروی و فضایل نفسانی مطلقا محمود و چون فطن لبیب درین مباحث تامل نماید بمعاونت آن بر معالجات دیگر امراض قادر آید مثلا در علاج کذب ملاحظه کند که غرض از نطق اعلام غیرست بآنچه در ضمیر اوست و کذب منافی این غرض است پس صرف در آن وضع الشیء فی غیر موضعه باشد که ظلم عبارت از آنست و باعث بر آن حرص مالی یا جاهی باشد و دوای حرص معلوم است و برین قیاس سایر رذایل

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه رسالة معلقة لتحقيق الكليات معزوة الى الامام الفخر الرازي شكر الله تعالى مساعيهم الجميلة انتسختها وحذفت منها ما لا دخل له في اصل مقاصدها كوصيته في آخرها وديباجته في اولها وغيرهما صونا عن صرف الوقت في غير المقصد والله تعالى هو مفيض الخير والجود

قال الكلام مرتب على قواعد وخاتمة **القاعدة الاولى** في تحقيق مفهوم اشتراك الكلي بين الجزئيات اعلم ان قوما حسبوا ان معنى اشتراك الماهية بين كثيرين انها بعينها موجودة فيها وحسبانهم هذا باطل اما اولا فلانه يلزم وجود امر واحد في محال متكثرة واما ثانيا فلا فضائه الى اتصاف الامر الواحد بالصفات المتضادة وهما محالان ويمكن ان نمنع الاستحالة بانها انما تكون ان لو كان الواحد واحدا بالشخص والمعتمد في ذلك ما سنبين من انه لو كان كذلك لكان وجود الكلي مغايرا لوجود جزئياته وانه محال بل معناه ان صورتها العقلية مطابقة لكل واحد ومعنى المطابقة مناسبة مخصوصة لا تكون لسائر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا مثلا زيدا حصل في عقلنا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل في العقل عند تعقلنا لكتاب مثلا ومعنى المطابقة للكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد بل يكون الحاصل في العقل من تعقل كل واحد هي الصورة الواحدة على تلك النسبة المخصوصة فاذا رأينا زيدا حصل منه فاذها ننا الصورة المعراة عن اللواحق واذا ابصرنا بعد ذلك خالدا لم يقع منه صورة اخرى بل اشتاتنا واحدا لا يطبع منه في الشمعة الا نقش واحد فنسبتها الى ثلك الخواتم نسبة الكلي الى الجزئيات حيث لم يحصل اثر متجدد ولما تحقق ان الاشتراك هو المطابقة لامور متعددة ولا شك انها لا تحصل للماهية الا في الذهن فالاشتراك لا يعرض

كشمعة ختمت بخاتم مرة بعد اخرى فانها لا تنتقش الا نقشا ... متعددة

لها الا في العقل قلنا قلنا الصورة العقلية صورة شخصية فكيف تكون كلية قلنا الصورة العقلية لها
اعتباران الاول اعتبار ذاتها ولا شك انها جزئية بهذا الاعتبار والثاني اعتبار انها صورة ومثال
لا تاصل في الوجود بل هو كالظل لامور وبهذا الاعتبار مطابق لها فكونه كلية فعلم ان شخصيتها
لا تنافي كليتها وفيه نظر والحق في الجواب ان الصورة تطلق بحسب الاشتراك اللفظي على معنيين
الاول كيفية تحصل في الذهن وهي آلة التعقل والثاني المعلوم اعني المتميز بواسطة تلك الصورة
في الذهن ولا شك ان الصورة بالمعنى الاول صورة شخصية في نفس شخصية لكن الكلية لا تعرض
لها بل الكلية هي الصورة العقلية بالمعنى الثاني فان الكلية ليس تعرض لصورة الحيوان التي هي عرض
حال في العقل بل للحيوان المتميز في العقل عن غيره كان الصورة الحالة مطابقة للامور كذلك
الماهية المتميزة في العقل مطابقة لها وهذه هي المطابقة التي من لوازمها ان الصورة اذا وجدت
في الخارج كانت عين الافراد وان الافراد اذا وجدت في الذهن كانت هي هي وهذا اللازم لا يثبت
للصورة الحالة في العقل لانها اذا كانت موجودة في الخارج يستحيل ان تكون عين الافراد
ولا شك ان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات ومن هنا تبين ان تفسير الاشتراك
بين كثيرين بالصدق عليها اعني الاتحاد في الوجود والتغاير في المفهوم تفسير باللازم الفائدة
الثانية في تحقيق مفهوم الكليات الثلث اذا قلنا الحيوان كلي فهنا امور ثلثة الحيوان
من حيث هو هو ومفهوم الكلي من غير اشارة الى مادة من المواد والحيوان الكلي فالاول
هو الكلي الطبيعي والثاني هو الكلي المنطقي وما يوجد في كتب المتاخرين ان الكلية هي
الكلي المنطقي غلط بل هو مبدؤه والثالث هو الكلي العقلي ومما بيناه يعلم ان قول
الكلي على هذه المفهومات الثلث انما هو بالاشتراك اللفظي والكلي من بينها هو الكلي الطبيعي
واما الكلي المنطقي فهو بالنسبة الى موضوعات الطبيعي ليس بكلي بل بالقياس الى مفهوماته

واما الكلي العقلي فهو ليس بكلي اصلا لا نوعا ولا فردا له ومن ههنا ترى علماء المنطق قسموا الجزئي
الى الجزئي بالتشخص والجزئي بالعموم وعدوا مثل قولنا الانسان نوع والحيوان جنس من
القضايا المخصوصة الفائدة الثالثة في وجود الكلي الطبيعي في الخارج ان اريد به
ان امرا في الخارج اذا حصل في العقل يعرض له الكلية فذلك حق لا يمكن انكاره وان
اريد ان امرا في الخارج يصدق الكلي عليه في الخارج فان عنى بالكلي ما لا يمنع تصور
مفهومه عن وقوع الشركة فذلك ايضا حق وان عنى المشترك بين كثيرين فلا اخفاء في انه
لا وجود له لان كل موجود في الخارج متشخص لا شيء من المتشخص بمشترك بين كثيرين
الفائدة الرابعة في ان الماهيات المركبة من الجنس والفصل ليس تركيبها خارجيا اختلفت الناس
فيه على مذاهب ثلثة المذهب الاول ان الجنس والفصل جزءان للنوع في الخارج متمايزان عنه
بحسب الحقيقة والوجود الا انه لا تمايز بينهما في الحس المذهب الثاني انهما جزءان خارجيان
متمايزان بحسب الذات متحدان مع النوع بحسب الوجود وهو مذهب كثير المتاخرين المذهب
الثالث ان النوع بسيط في الخارج والتركيب انما هو في العقل وهو مذهب اهل التحقيق فنقول
اما المذهب الاول فباطل لانه لو امتنع حمل الجنس والفصل على النوع لاستدعاء الحمل الاتحاد
في الوجود وفيه منع جدلي دفعناه انا لو سلم استدعاء الحمل الاتحاد في الوجود بل الاتحاد في
الذهن وههنا الاتحاد غير متحقق فان ههنا ذاتين اذا اخذت مع الصفة الجنسية فهو جنس وان
اعتبر مع الصفة الفصلية فهو فصل وان اخذ معها فهو نوع فهي موجودات ثلثة متحدة
بالذات متغايرة في الوجود واما المذهب الثاني فباطل بوجهين الاول انه لو كانت متحدة
في الوجود لقام الامر الواحد بمحال متعددة فان قيل لم لا يجوز ان يقوم بمجموع الجنس والفصل
لا بكل منهما قلنا فلا يكون كل منهما موجودا بل المجموع هو الموجود وهو محال الثاني ان النوع

لو كان مركبا في الخارج منها لتقدمها عليه في الوجود ضرورة ان الجزء الخارجي ما لم يتحقق اولا وبالذات
لم يتحقق الكل فيه يكون مغايرا في الوجود واذ قد بان فساد المذهبين الاولين ظهر لك ان الحق
هو المذهب الثالث وانت هل تسمع ذا فطرة سليمة ان يقول الشخص في الخارج امور متكثرة من
النوع والاجناس العالية والمتوسطة والسافلة وفصولها واذا تحقق ان الشخص في الخارج امر بسيط
لا تركيب فيه فاعلم ان العقل ينتزع منه صورا متعددة مترتبة بالعموم والخصوص بحسب استعدادات
مختلفة واعتبارات شتى فيحصل في العقل اولا صورة شخصية مطابقة لهوية الشخص لا تنطبق
على هوية اخرى ثم يحصل صورة اخرى تنطبق على ابناء نوعه وهي الصورة النوعية ثم صورة اخرى
منطبقة على ابناء جنسه وهي الجنسية القريبة وهكذا الى الجنس العالي هذا بحسب التركيب ثم اذا
رجع العقل بطريق التحليل وفتش عن الصورة الجنسية المتوسطة وجدها منقسمة الى الصورة
الجنسية العالية وصورة فصلية وكذلك فصل الصورة الجنسية القريبة الى الصورة الجنسية
المتوسطة وصورة اخرى فصلية وكذلك النوع وفصل الصورة الشخصية الى الصورة النوعية
وصورة التشخص التي بها امتازت تلك الهوية عند غيرها من الهويات وذلك لانك تعلم ان الجنس
البعيد ما لم ينضم اليه الفصل لم يتحقق الجنس المتوسط وكذلك الجنس المتوسط ما لم يقارنه الفصل
لم يتحقق الجنس القريب كذلك النوع والشخص ولنوضح المرجح بمثال وهو انا اذا رأينا زيدا
حصل في عقلنا بحسب رؤيته وحده صورة شخصية لا تنطبق الا عليه وبحسب رؤيته و
رؤية عمرو وبكر صورة الانسان وبحسب رؤيته ورؤية بعض افراد الفرس صورة الحيوان
وبحسب رؤيته ورؤية بعض افراد النباتات صورة الجسم النامي وهكذا الى الجوهر فيحلل العقل
بينه صورة فصلية بقي ههنا سؤال وهو ان هذه الصور لا شك انها مختلفة في الماهية
فلو كانت للشخص الخارجي يلزم مطابقة امور مختلفة لامر واحد وهو محال وهذا السؤال

انما يرد من الاشتراك اللفظي في الصورة فانه تارة يطلق الصورة على ما يقوم في المرآة وعلى النقش على الجدار
انه صورة وعلى هذا لا يمكن لامر واحد صور مختلفة اما اذا كان المراد بها كيفية انفعالية تحصل
للنفس او للاجزاء المتميزة عند النفس بواسطتها فلا نسلم امتناع ذلك الثاني كما يحصل للشخص
صورة ذاتية كذلك يحصل صورة عرضية فكيف يفرق بينها والجواب ان صورة العرضيات
ماخوذة من الاعراض وصور الذاتيات ماخوذة من الذاتيات فتبين الفرق ثم انك اذا تأملت
زيادة البصيرة علمت منشأ غلط الطائفتين الاوليين اذ لا يبعد ان صورا مختلفة في العقل
لها امور مطابقة في الخارج لكن التحقيق كما ترى يزحزح الحجاب فارقا بين الامور الذهنية
والخارجية وهو الذي الجأ في الخوض الى حيث قصر المعلم الاول الحركة عليه قائلا لولا الاعتبار
لارتفعت الحكمة واذ قد بان لك ان الاجناس والفصول ليست اجزاء للنوع في الخارج ولا شك
انها موجودة في الخارج وليست خارجة عن النوع فتعين ان تكون نفس النوع في الخارج وانما
المغايرة في العقل ولعلك تقول هب ان النوع في الخارج ليس بمركب من الجنس والفصل
لكن يجب ان يتركب من مبدئهما فكما ان مبادئ العرضيات موجودة واشتق منها العقل
خواصه محمولة كذلك يجب ان يوجد مبدأ الجنس والفصل ويشتق منهما الفصل محمولين
والا فلما بعض المحمولات صار ذاتيا والبعض عرضيا ومن ههنا ذكر الحكماء ان المادة مبدأ
الجنس والصورة النوعية مبدأ الفصل فنقول لا يجب ذلك فان العقل مركب عندهم
من الجنس والفصل مع انه بسيط في الخارج واما الفرق فقد تقرر في عرفانك آنفا
وذهب بعض الفضلاء الى ان كل مركب في العقل فهو مركب في الخارج معللا بان الجنس اذا
تنوع فاما ان ينضم اليه شيء اولا الثاني محال والا لكان الجنس هو النوع من كل
الوجوه وهو محال والاول اما ان يكون جزء للنوع اولا الثاني يقتضي كون النوع

عرفتها وانه محال فالاول يقتضي تركب النوع من الفصل وانت مما سلف خبير بجوابه

القاعدة الخامسة في بيان تحصل النوع وعدم تحصل الجنس وعلية الفصل لا خفاء

في ان الصورة الجنسية اذا حصلت عند العقل يتردد العقل في ان هذه الصورة اي شيء هي

لابهام تلك الصورة

من انواعها مثلا صورة الحيوان اذا حصلت عند العقل يتردد في انها اي شيء تطابق هل هي

انسان او فرس او بقر الى غير ذلك ثم لما انضم اليها صورة الفصل يحصل منه صورة مطابقة

لتمام الماهية وبيان ذلك ان العقل في الصورة التي يدركها بمجرد نفسه لا بالآلات

ان الذاتية لا مطلقا والا كان الموقف الماهية

الجسمية والخيالية يقف على حد وهو الماهية النوعية فاذا حصل من الصورة مطابقة لها

انتهت سلسلة المصورات والصورة الجنسية ليست تامة بل ناقصة تكمل بصورة الفصل وليس

معنى العلية الا هذا التكميل وازالة الابهام ويختلف مراتب التكميل ورفع الابهام بحسب اختلاف

مراتب الاجناس فان الجنس الاعلى فيه ابهام عظيم ومتى انضم اليه فصل يقل

ابهامه ثم يتناقص الابهام ويزداد الكمال حتى تصل الى النوع مثلا اذا تصور من جنس الجسم انه

موجود لا في موضوع فقد حصل في العقل صورة الجوهر ويقع التردد في انها هل تطابق المادة

او الصورة او العقل او النفس الى غير ذلك فاذا انضم اليها ذو ابعاد ثلثة حصل صورة الجسم

ويرتفع ذلك الابهام العظيم ويقع التردد في انها هل تطابق النبات او الجماد او الحيوان ثم اذا

اقترن بها فصل آخر الى ان يرتفع ذلك الابهام وهكذا الى النوع وكان يقول هذا الابهام و

التردد العقلي موجودان في النوع ايضا فكيف لا تكون ماهية النوع محصلة وماهية الجنس

غير محصلة فنقول المراد بان ماهية النوع محصلة في العقل انها لا تحتاج في ارتفاع ابهامها

الى كلي آخر ولا شك انه كذلك فانه آخر سلسلة الكليات هذه هي القواعد الخمس

الخاتمة في ايراد شبه على القواعد السابقة وحلها بالاجوبة اللائقة **الشبهة الاولى**

ما اورد على تفسير الاشتراك بانه المطابقة للكثيرين وهو ان شخصا اذا تصور طائفة من

الناس يكون مطابقا للصور الذهنية لان المطابقة بين متخيلين يكون الشخص كليا و

الجواب ان الكلية ليست المطابقة مطلقا بل مطابقة مفهوم في النفس للكثيرين وقد صرح

الشيخ في الشفاء **الشبهة الثانية** ما اورد على تفسير المطابقة للكثيرين حيث فسرت بانه يحصل

منها بعد تجريد المشخصات صورة وحدانية في العقل فنوقض بالكليات العرضية فان الاشخاص الحقيقية

اذا تجردت عن المشخصات لم يحصل في العقل الا النوع لا العرض والجواب ان المطابقة انما

اعتبرت بالنسبة الى الافراد الاعتبارية التي هي الحصص ولا شك انها اذا حذفت عنها

التشخصات تبقى الكليات العرضية **الشبهة الثالثة** ما اعترض به على قولهم ان النوع

نفس ماهية الاشخاص والجنس والفصل جزءاها فقيل هذان الحكمان مما لا يجتمعان لانهما ان

كانا بالقياس الى الخارج فالجنس والفصل كالنوع نفس الشخص فينتفي الحكم الثاني وان

كانا بالقياس الى العقل فالنوع كالجنس والفصل جزء الشخص فينتفي الحكم الاول فلا فرق بين الحكمين

ثابت والجواب اما على رأي من ذهب الى ان التركيب من الجنس والفصل في الخارج فهو انا نختار

الشق الاول ونمنع ان الجنس والفصل نفس النوع في الخارج بل هما جزءان للنوع في الخارج والنوع

هو عين الشخص في الخارج لان الشخص في الخارج هو معروض التشخصات عندهم واما على

لا العارض والمعروض

رأي اهل التحقيق فبانا نختار الشق الثاني ونمنع ان النوع جزء ماهية الشخص فان

بل عينها

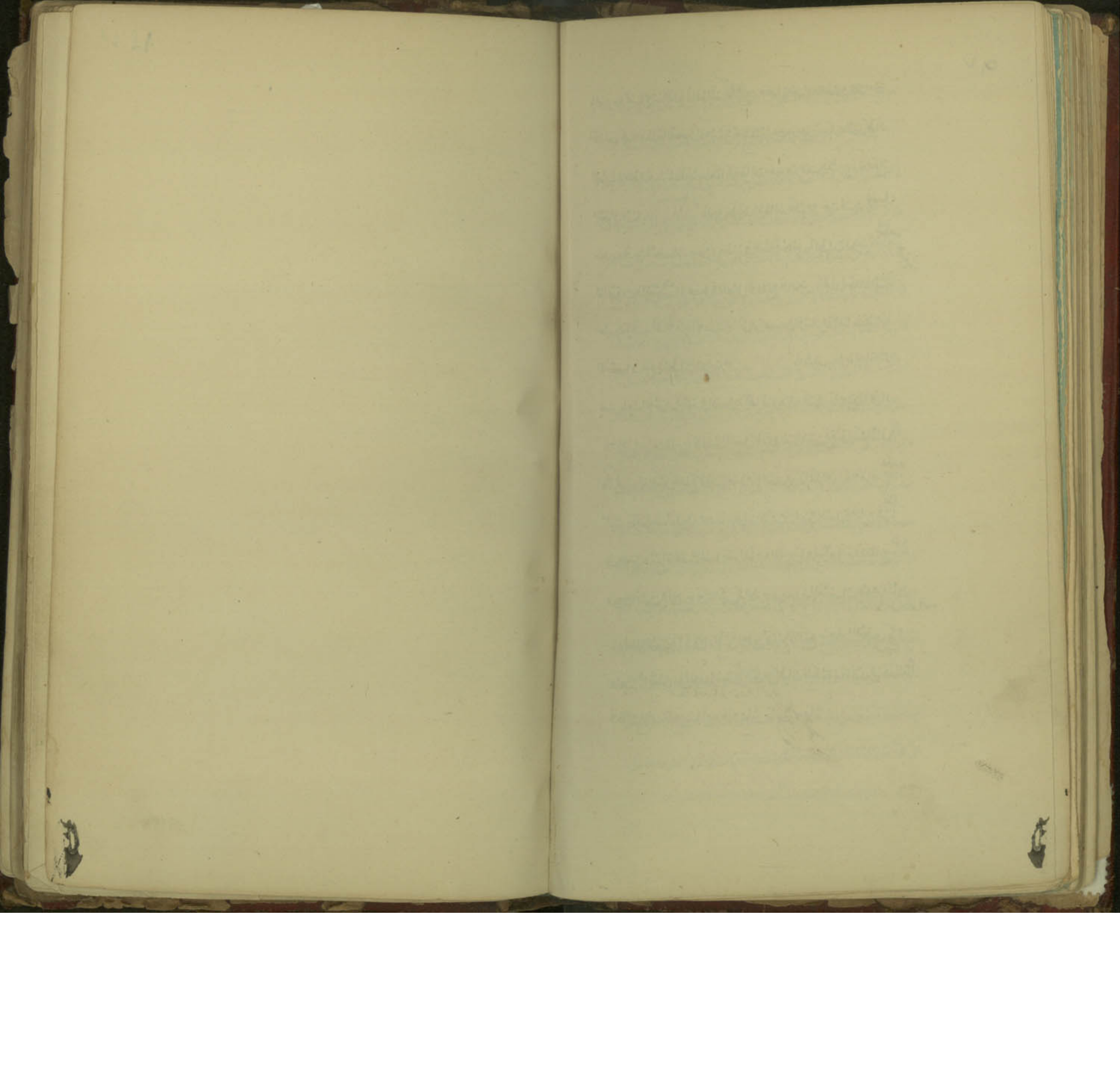
الماهية انما تطلق على الامور المعقولة التي هي الكليات فليكتف بهذا القدر في هذا المقام

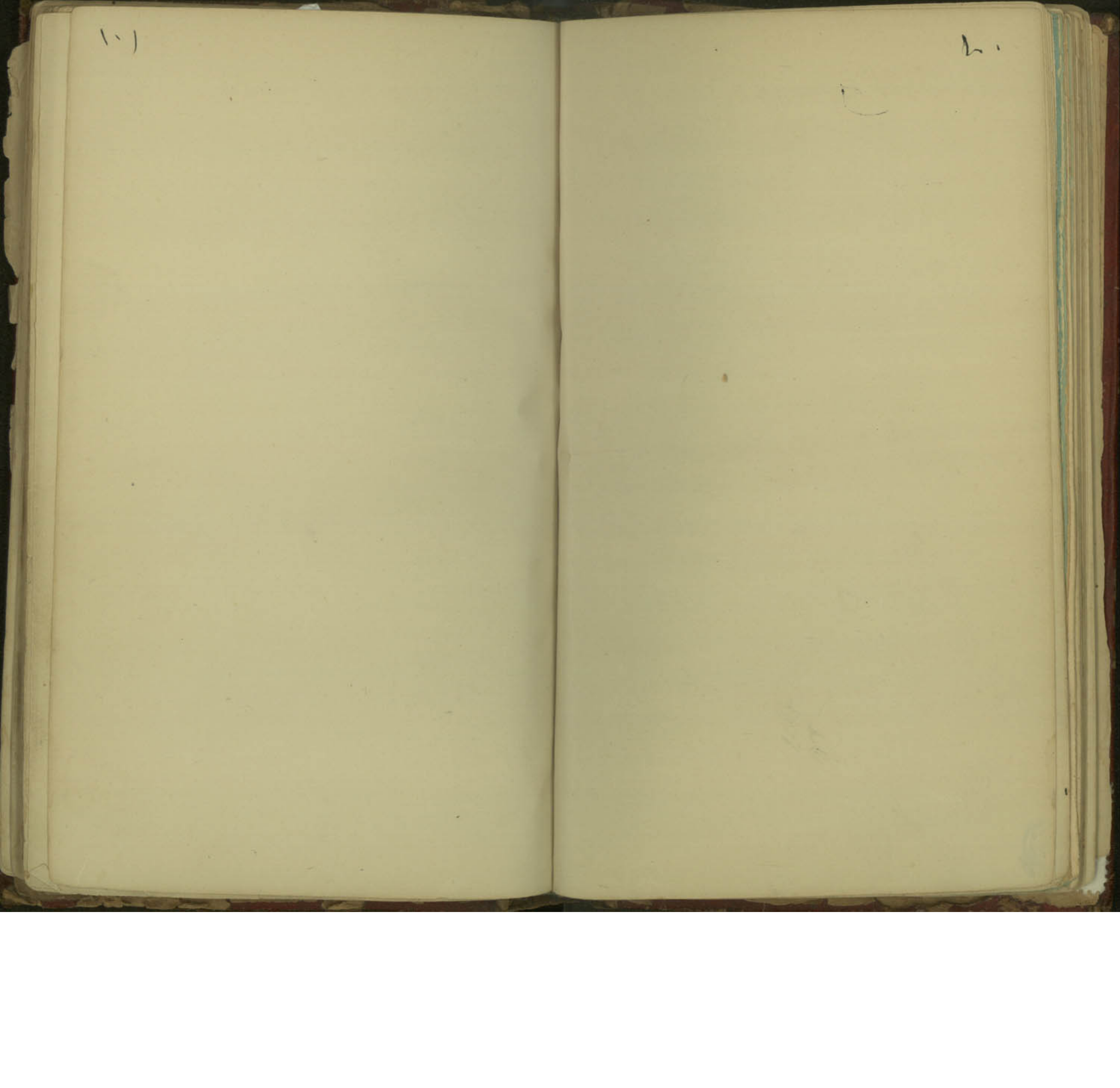
لا مع السؤال بان هو انما هو عن الكلي

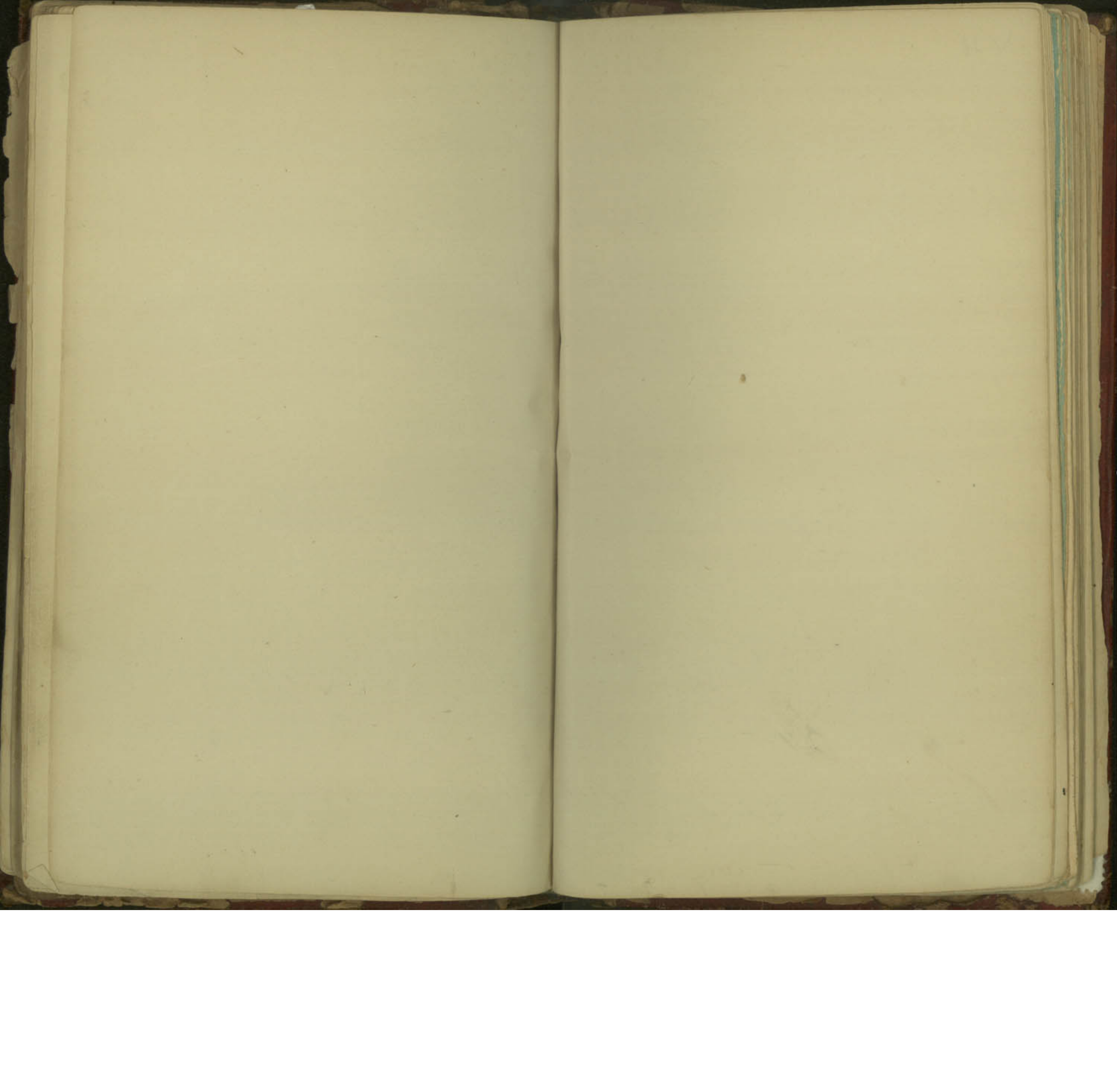
لان الاطناب مما لا يستطاب والايجاز مما يؤثر ويجاز

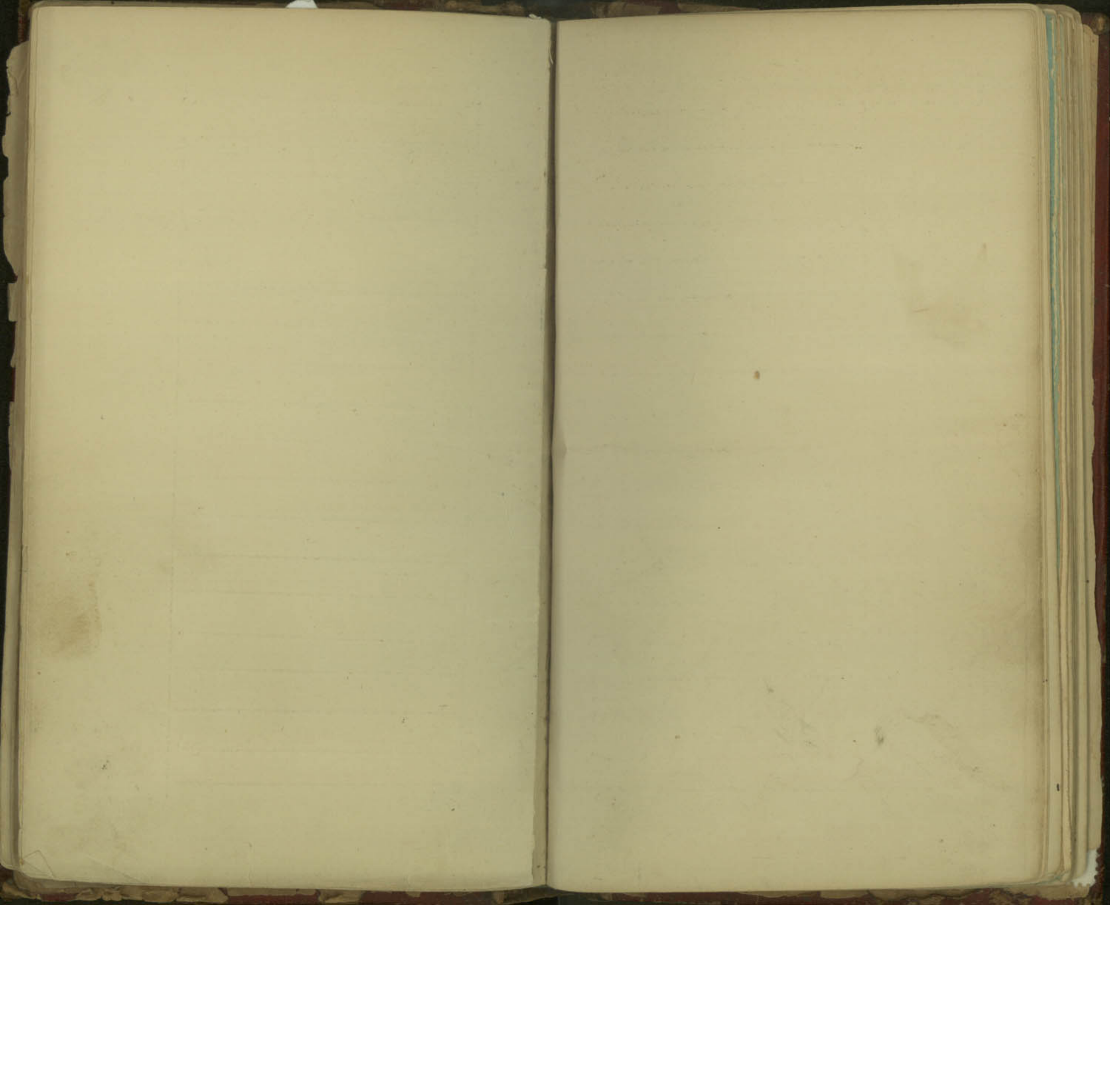
تم بحمد الله وحسن توفيقه

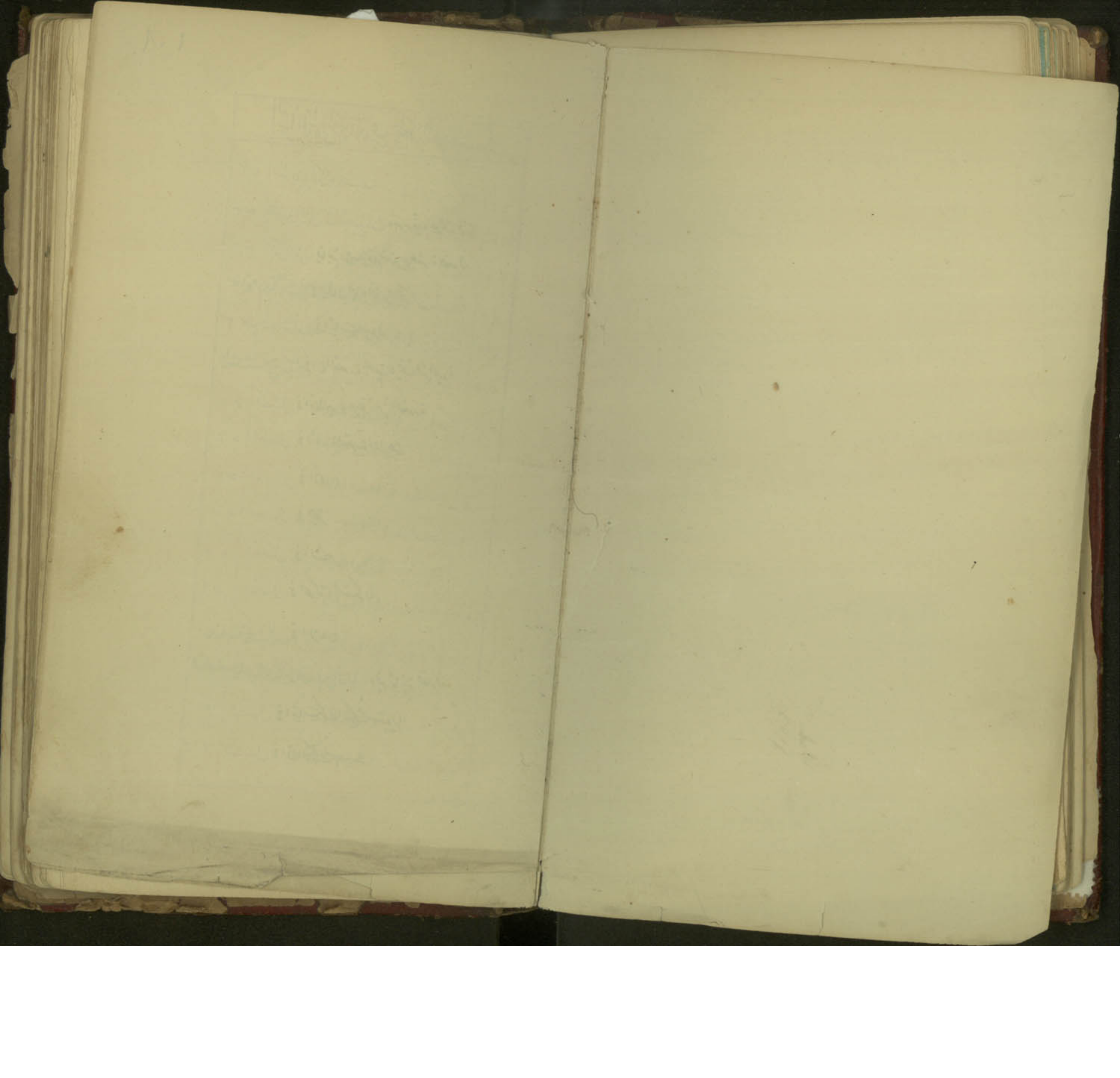
والحمد لله على ذلك



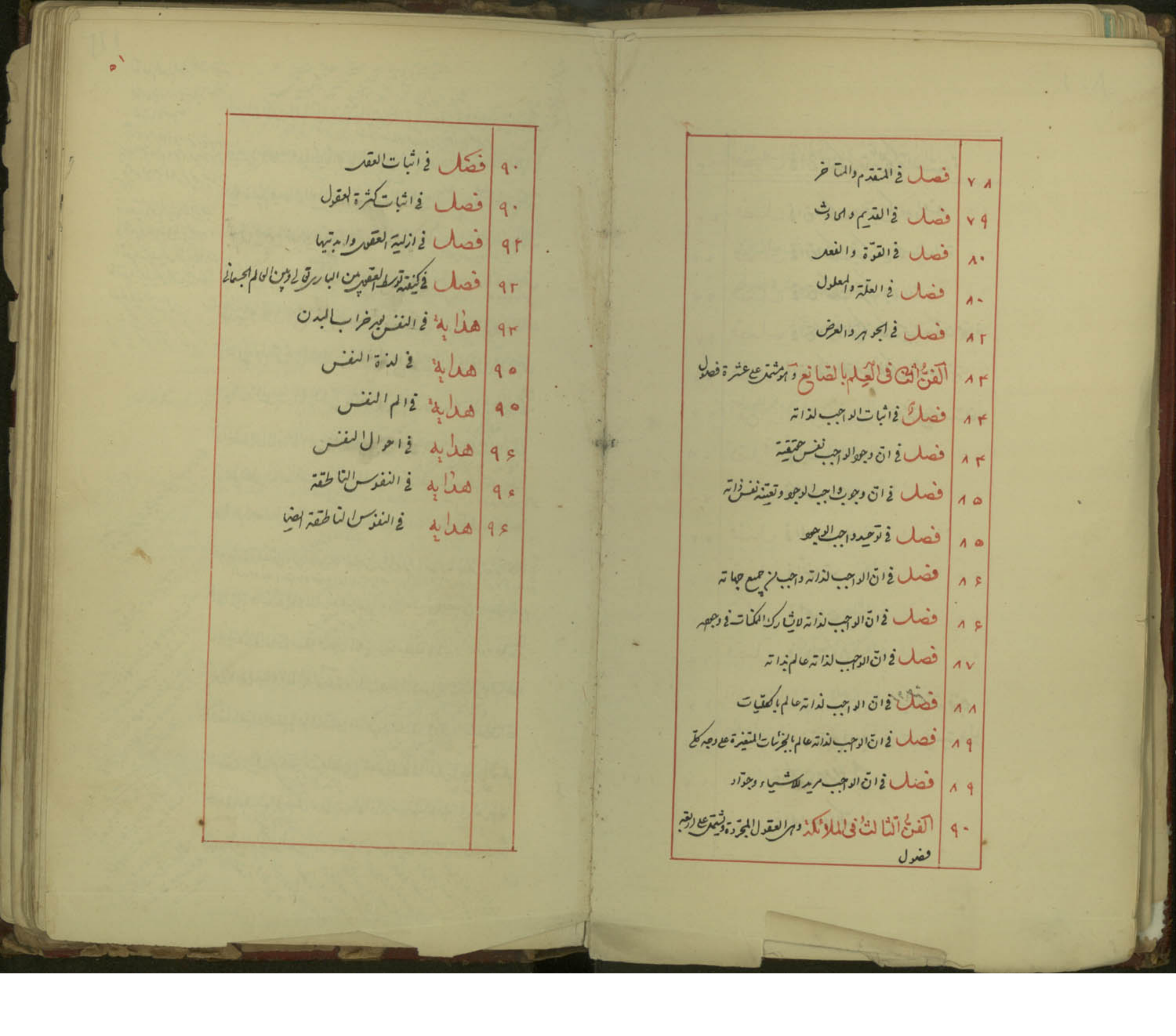


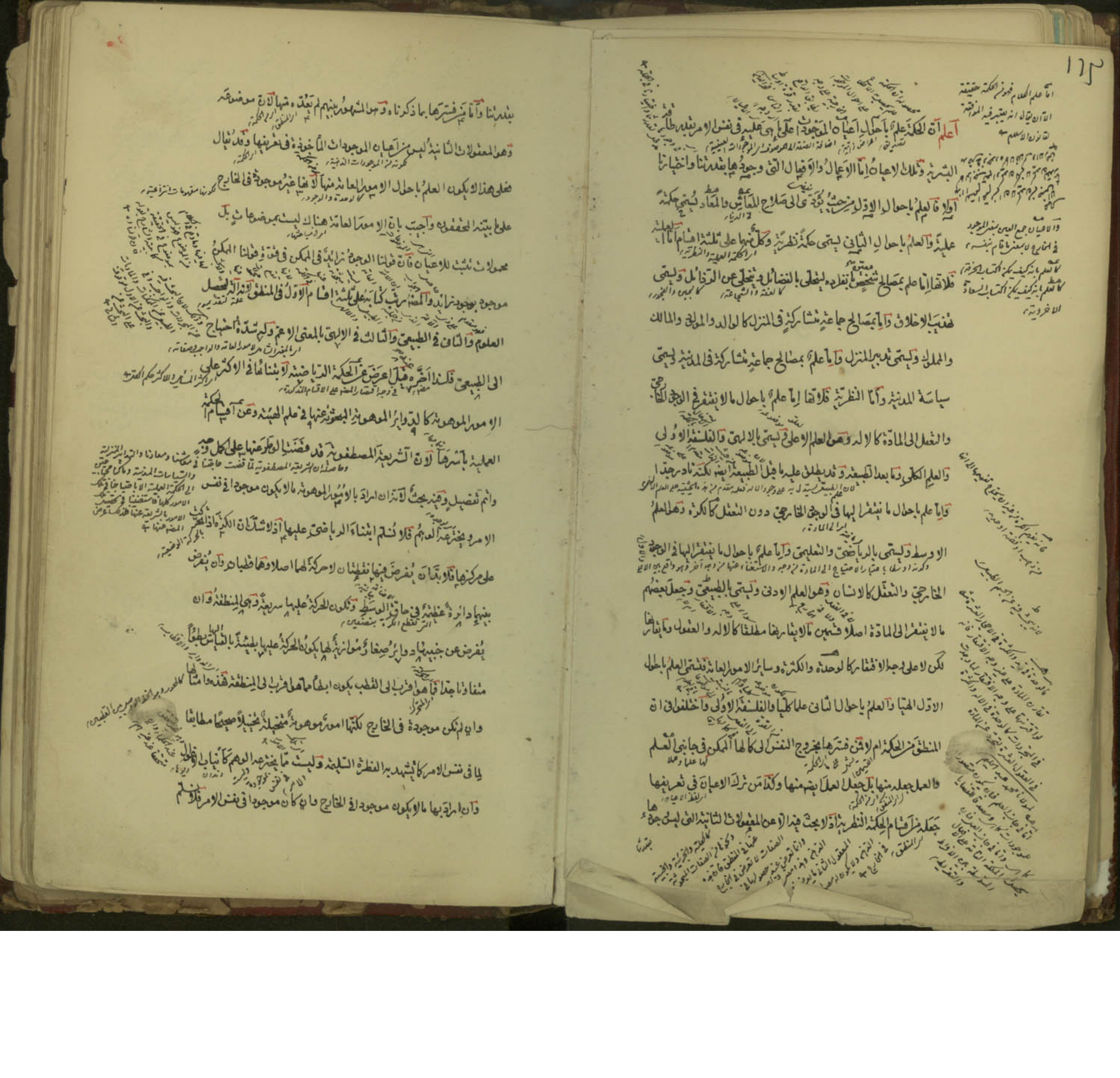






رسالة للمحقق اثير الدين الابهري في الحكمة الطبيعية





اعلم أن الحكمة علم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة
البشرية وتلك الأعيان إما الأعمال والأفعال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا
أو لا فالعلم بأحوال الأول من حيث يؤدي إلى صلاح المعاش والمعاد يسمى حكمة
عملية والعلم بأحوال الثاني يسمى حكمة نظرية وكل منهما على ثلاثة أقسام أما
العملية فلأنها إما علم بمصالح شخص بانفراده ليتحلى بالفضائل ويتخلى عن الرذائل ويسمى
تهذيب الأخلاق وإما بمصالح جماعة متشاركة في المنزل كالوالد والمولود والمالك
والمملوك ويسمى تدبير المنزل وإما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة ويسمى
سياسة المدينة وأما النظرية فلأنها إما علم بأحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجي
والتعقل إلى المادة كالإله وهو العلم الأعلى ويسمى بالإلهي والفلسفة الأولى
والعلم الكلي وما بعد الطبيعة وقد يطلق عليه ما قبل الطبيعة أيضا لكنه نادر جدا
وإما علم بأحوال ما يفتقر إليها في الوجود الخارجي دون التعقل كالكرة وهو العلم
الأوسط ويسمى بالرياضي والتعليمي وإما علم بأحوال ما يفتقر إليها في الوجود
الخارجي والتعقل كالإنسان وهو العلم الأدنى ويسمى بالطبيعي وجعل بعضهم
ما لا يفتقر إلى المادة أصلا قسمين ما لا يقارنها مطلقا كالإله والعقول وما يقارنها
لكن لا على وجه الافتقار كالوحدة والكثرة وسائر الأمور العامة فيسمى العلم بأحوال
الأول إلهيا والعلم بأحوال الثاني علما كليا والفلسفة الأولى واختلفوا في أن
المنطق من الحكمة أم لا فمن فسرها بخروج النفس إلى كمالها الممكن في جانبي العلم
والعمل جعله منها بل جعل العملي أيضا منها وكذا من ترك الأعيان في تعريفها
جعله من أقسام الحكمة النظرية ولا يبحث فيه إلا عن المعقولات الثانية التي ليس جزؤها

بلدينا وأما من فسرها بما ذكرناه وهو المشهور بينهم لم تعد منها لأن موضوعه
وهو المعقولات الثانية ليس من أعيان الموجودات المأخوذة في تعريفها وقد يقال
فعلى هذا لا يكون العلم بأحوال الأمور العامة منها لأنها غير موجودة في الخارج
على ما بينه المحققون وأجيب بأن الأمور العامة هناك ليست بموضوعات بل
محمولات تثبت للأعيان فإن قولنا الوجود زائد في الممكن في قوة قولنا الممكن
موجود بوجود زائد والمصنف رتب كتابه على ثلاثة أقسام الأول في المنطق لأنه آلة تحصيل
العلوم والثاني في الطبيعي والثالث في الإلهي بالمعنى الأعم ولشدة احتياج
الإلهي إلى الطبيعي فلذا أخره وقيل أعرض عن الحكمة الرياضية لابتنائها في الأكثر على
الأمور الموهومة كالدوائر الموهومة المبحوثة عنها في علم الهيئة وعن أقسام الحكمة
العملية بأسرها لأن الشريعة المصطفوية قد قضت الوطر عنها على أكمل وجه
وأتم تفصيل وفيه بحث لأنه إن أراد بالأمور الموهومة ما لا يكون موجودا في نفس
الأمر ويخترعه الوهم فلا نسلم ابتناء الرياضي عليها إذ لا شك أن الكرة إذا تحركت
على مركزها فلا بد أن يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما أصلا وهما قطباها وأن يفرض
بينهما دائرة عظيمة في حاق الوسط وتكون الحركة عليها سريعة وهي المنطقة وأن
يفرض عن جنبيها دوائر صغار متوازية لها يكون الحركة عليها بطيئة بالقياس إليها بطؤا
متفاوتا جدا فما هو أقرب إلى القطب يكون أبطأ مما هو أقرب إلى المنطقة فهذه أمثالها
وإن لم تكن موجودة في الخارج لكنها أمور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا
لما في نفس الأمر كما يشهد به الفطرة السليمة وليست مما يخترعه الوهم كأنياب الغول
وإن أراد بها ما لا يكون موجودا في الخارج وإن كان موجودا في نفس الأمر فلا نسلم

ان الابتناء عليها يصلح علة للاعراض كيف وينضبط بها احوال الحركات من السرعة
والبطوء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالآلات وينكشف بها احكام الافلاك
والارض وما فيها من دقائق الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يتحير العاقف عليها في عظم
مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا ومعنى كون الشيء موجودا في نفس الامر
انه موجود في نفسه فالامر هو الشيء ومحصله ان وجوده ليس متعلقا بفرض
فارض واعتبار معتبر مثلا الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار متحققة
في حد ذاتها سواء وجد فارض ولم يوجد اصلا وسواء فرضها اولم يفرضها
قطعا ونفس الامر اعم من الخارج مطلقا فكل موجود في الخارج موجود في نفس
الامر بلا عكس كلي ومن الذهن من وجه لامكان ملاحظة الكواذب كزوجية
الخمسة فيكون موجودا في الذهن لا في نفس الامر ومثلها يسمى ذهنيا فرضيا
وزوجية الاربعة موجودة فيهما ومثلها يسمى ذهنيا حقيقيا ولما انجر غاكب
الشان على القسم الاول ما كان مشغولا وصار كان لم يكن مذكورا فاقتصرت
على شرح القسمين الاخيرين معرضا في اكثر المباحث عما يرد على الشارحين
ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين **القسم الثاني**
في الطبيعيات قيل اي في مباحث الاجسام الطبيعية اقول الاولى ان يفسر بمباحث
الحكمة الطبيعية ولعلك تقول ان مباحث الاجسام الطبيعية هي بعينها مباحث
الحكمة الطبيعية لان الجسم الطبيعي موضوعها فالمآل واحد فاوجه ولونه ما ذكرت اقول
لا نسلم ان المآل واحد فان موضوع الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعي من حيث يستعد للحركة
والسكون لا مطلقا فليست مباحث الاجسام الطبيعية هي مباحث الحكمة الطبيعية بل الحيثية

المذكورة

المذكورة ولا دلالة للفظ الطبيعيات على تلك الحيثية وان سلمناه فلا نسلم ان مقصود المصنف
بيان ان القسم الثاني في الحكمة الطبيعية واذا امكن حمل كلامه على مقصوده من غير تكلف فحمله عليه اولى من حمله على ما يؤول اليه
وايضا يجب حمل الالهيات فيما يأتي من قوله القسم الثالث في الالهيات على مباحث الحكمة الالهية قطعا فحمل الطبيعيات
التي هي نظيرها على ما ذكرناه اولى ليطابق النظيران وقد ذكروا ان الجسم الطبيعي جوهر قابل للانقسام في الجهات الثلث
واورد فيه نظر لانهم ان ارادوا القابل بالذات فلا يصدق هذا التعريف على شيء اصلا من افراد المعرف لان
القابل بالذات للانقسام في الجهات الثلث منحصر في الجسم التعليمي اي الكم القائم بالجسم الطبيعي الساري فيه في الجهات
الثلث وقد صرحوا بذلك وان ارادوا في الجملة يصدق التعريف على كل من الهيولى والصورة ايضا وهو مرتب
على ثلثة فنون لان الاجسام منحصرة في الفلكيات والعنصريات والبحث اما عن احوال عامة لهما او خاصة
باحدهما الفن الاول فيما يعم الاجسام اي الطبيعية وهي المتبادر عند الاطلاق الى الفهم واكثرهم على ان
اطلاق الجسم على الطبيعي والتعليمي بالاشتراك اللفظي وقد يقال ان الجسم هو القابل للابعاد الثلثة فان كان
جوهرا فطبيعي وان كان عرضا فتعليمي وهو يشتمل على عشرة فصول **فصل** في ابطال الجزء الذي لا يتجزى
ويقال له الجوهر الفرد ايضا وهو جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة قطعا لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا والقسمة
الوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية ما هو بحسب فرض العقل كليا فان قلت لا حاجة الى ان الدليل على بطلان
وجود هذا الامر لا يصدق شيء لا يمكن العقل فرض قسمته غاية ما في الباب ان يكون المفروض محالا قلت المراد
من انه لا يقبل القسمة الفرضية ان العقل لا يجوز القسمة فيه لا انه يقدر على تقدير قسمته ولا شك انه صالح للنزاع
لانا لو فرضنا جزءا بين الجزئين فاما ان يكون الوسط مانعا من تلاقي الطرفين اولا يكون لا سبيل الى الثاني لانه
لو لم يكن مانعا لكانت الاجزاء متداخلة وتداخل الجواهر اي دخول بعضها في حيز بعض آخر بحيث يتحدان في الوضع والحجم
محال بالبداهة وايضا فلا يكون وسطا وطرفا وقد فرضنا الوسط والطرف هذا خلف فثبت كونه مانعا
من تلاقيهما فما به تلاقي الوسط احد الطرفين غير ما به تلاقي الطرف الآخر فينقسم لا يقال هذا يستلزم
ان يكون له نهايتان ويجوز ان يكون للشيء الواحد غير منقسم في حد ذاته نهايتان هما عرضان حالان فيه

ثم نقول ان كانت النهايات حالتين في محل واحد بحسب الاشارة فيكون الاشارة الى احديهما عين الاشارة الى الاخرى فيلزم تلاقي
الطرفين وان كانتا حالتين في محلين متمايزين بحسب الاشارة فيلزم الانقسام ولو وهما اذ يمكن ح ان يتوهم فيه شيء
دون شيء كما يشهد به البديهة ولانا لو فرضنا جزءا على ملتقى جزئين فاما ان يلاقي واحدا منهما فقط او مجموعهما او من كل
واحد منهما شيئا او واحدا منهما وبعضا من الآخر والاول محال والا لم يكن على الملتقى فتعين احد القسمين الاخيرين
بل احد الاقسام الآخر فيلزم الانقسام اي انقسام ما على الملتقى او الكل او ما على الملتقى واحد الجزئين لا محالة وينبغي
ان يعلم ان هذين الدليلين يدلان على بطلان تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى وتحريرهما بان يقال لو امكن تركب
الجسم منها لامكن وقوع جزء بين جزئين او على ملتقيهما والتالي باطل لما فصل وكذا المقدم ولا دلالة لهما على بطلان
وجود الجزء في نفسه اذ ليس لنا ان نقول لو امكن وجود الجزء في نفسه لامكن وقوع جزء بين جزئين او على ملتقاهما
لاحتمال ان يقتضي نوعه الانحصار في فرد فعلى هذا ناسب ان يقال في صدر البحث فصل في ابطال تركب الجسم
من الاجزاء التي لا تتجزى واقول يمكن اتمام الدليلين على بطلان وجود الجزء في نفسه بان يفرض الجزء بين الجسمين
او على ملتقاهما كما لا يخفى

فصل في اثبات الهيولى ولا حاجة لنا الى اثبات الصورة الجسمية لانها الجوهر
الممتد في الجهات الثلث ووجودها معلوم بالضرورة كل جسم من حيث هو جسم فهو مركب من جزئين اي جوهرين
يحل احدهما في الآخر وانما قلنا من حيث هو جسم لانه يتركب من حيث هو نوع من انواع الجسم من جزء آخر حالا مع الصورة
الجسمية في الهيولى ويسمى صورة نوعية وسيجيء بيانها وقد يقال الحلول اختصاص شيء بشيء بحيث يكون الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الآخر واعترض عليه بثلثة وجوه الاول انه لا يصدق على حلول اعراض المجردات
فيها لانها لا يشار اليها اشارة حسية والاشارة العقلية الى ذات المجرد غير الاشارة العقلية الى اعراضه فان
العقل يميز كلا منهما عن صاحبه بل لا اتحاد في الاشارة العقلية بخلاف الاشارة الحسية فانها تنتهي الى الحال والمحل
الحسيين معا والثاني انه لا يصدق على حلول الاطراف في محالها كحلول النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في
الجسم لان الاشارة الى الطرف غير الاشارة الى ذي الطرف والثالث انه يلزم منه ان يكون الاطراف المتداخلة

حالا بعضها في بعض وليس كذلك ويمكن ان يجاب عن الثلثة بما ذكره بعض المحققين من ان الاشارة الى النقطة اشارة الى الخط
الذي هو طرفه فان الاشارة الى الخط لا يجب ان يكون منطبقة عليه بل الاشارة اليه قد يكون امتدادا خطيا موهوما آخذا من
المشير منتهيا الى نقطة منه فكان نقطة خرجت من المشير وتحركت نحو المشار اليه فرسمت خطا انطبق طرفه على تلك النقطة من
المشار اليه وقد يكون امتدادا سطحيا ينطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه فكان خطا خرج من المشير ورسم
سطحا انطبق طرفه على المشار اليه والفرق بين الاشارتين ان الاولى اشارة الى النقطة قصدا والى الخط تبعا والثانية
بالعكس وكذا الاشارة الى السطح قد يكون امتدادا خطيا منتهيا الى نقطة منه فتكون الاشارة الى تلك النقطة قصدا والى
الخط والسطح تبعا او بالعرض وقد يكون امتدادا سطحيا ينطبق طرفه على خط من المشار اليه فيكون ذلك الخط مشارا اليه
قصدا وبالذات والنقطة والسطح تبعا او بالعرض وقد يكون امتدادا جسميا ينطبق السطح الذي هو طرفه على السطح
المشار اليه فيكون السطح مشارا اليه قصدا والخط والنقطة تبعا وكذا الاشارة الى الجسم اما امتداد خطي منته الى نقطة
منه او امتداد سطحي ينطبق الخط الذي هو طرفه على خط من ذلك الجسم او امتداد جسمي ينطبق السطح الذي هو طرفه على
سطح من الجسم المشار اليه او ينفذ في اقطار المشار اليه بحيث ينطبق قطعة منه على الجسم المشار اليه انطباقا توهميا والحال
في تعلق الاشارة قصدا وتبعا على قياس ما عرفت ثم انك اذا فتشت حالك في الاشارة الى المحسوسات ظهر لك ان
الاغلب في الاشارة اليها هو الامتداد الخطي ولذلك قيل الاشارة الحسية امتداد خطي موهوم آخذ من المشير منته
الى المشار اليه واقول يمكن ان يتكلف ويجاب عن الثالث بان مجرد الاتحاد في الاشارة لا يكفي لحصول الحلول بل لا بد
من الاختصاص وهو منتف في الاطراف المتداخلة اذ المراد بالاختصاص المذكور ههنا ان لا يمكن تحقق هذا الشخص
بعينه نظرا الى ذاته بدون ذلك كما في العرض بالنسبة الى موضوعه وقيل معنى حلول الشيء في الشيء ان يكون حاصلا فيه
بحيث يتحد الاشارة اليهما تحقيقا كما في حلول الاعراض في الاجسام او تقديرا كما في حلول العلوم في المجردات واورد عليه
نظرا لانهم صرحوا بان الحال ينحصر في الصورة والعرض والمحل في المادة والموضوع فلا يكون حصول الجسم في المكان
حلولا عندهم بل صرح بعضهم به وهذا التعريف صادق عليه اذ المكان هو البعد المجرد عن المادة فقط واما اذا

كان السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فلان الاشارة الى الجسم المحوي اشارة الى سطحه وبالعكس
والاشارة الى سطحه اشارة الى السطح الذي هو مكانه لانطباقه عليه وبالعكس فيكون الاشارة الى كل من المتمكن والمكان
اشارة الى الآخر وقد يفهم من ظاهر كلام المص في الالهيات ان حلول شيء في شيء ان يكون مختصا به ساريا فيه ويرد عليه
لا يصدق على حلول الاطراف في محالها فان النقطة مثلا غير سارية في الخط وايضا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة
في محالها وليست سارية فيها اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة وقد يقال الحلول هو الاختصاص الناعت
اي التعلق الخاص الذي يصير به احد المتعلقين نعتا للآخر والآخر منعوتا به فالاول اعني الناعت حال والثاني اعني
المنعوت محل كالتعلق بين البياض والجسم المقتضي لكون البياض نعتا والجسم منعوتا به بان يقال جسم ابيض ويرجع الى
هذا ما قيل من ان الحلول اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول نعتا والثاني منعوتا به وان لم يكن ما هو ذلك
الاختصاص معلوما لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان واقول ههنا بحث لان بين الفلك وكوكبه والجسم ومكانه
تعلقا خاصا مصححا لان يقال فلك مكوكب وجسم متمكن كما ان بين البياض والجسم تعلقا خاصا مصححا لان يقال جسم ابيض
مع ان الكوكب غير حال في الفلك والمكان في الجسم قطعا وانت تعلم انه اذا حمل الاختصاص على ما بيناه لا يرد عليه
ذلك لكنهم يكتفون لاثبات حلول شيء في آخر بمجرد التعلق الناعت كما سيجيء ويسمى المحل الهيولى الاولى والمادة
وانما قيدنا الهيولى بالاولى لانها قد تطلق على الجسم الذي يتركب منه جسم آخر كقطع الخشب الذي يتركب منها السرير
ويسمى هيولى ثانية والحال الصورة الجسمية فان قلت انهم عدوا مباحث الهيولى والصورة من الالهي فلم ذكرها
المص ههنا قلت لانه سلك في التعليم مسلك المعلم الاول وقدم الطبيعي على الالهي لما مر ولما كان موضوع
الطبيعي الجسم الطبيعي المتالف من الهيولى والصورة اورد تلك المباحث ههنا لتحقيق ماهية الموضوع اعني الجسم
الطبيعي وتوضيحها وانما قدم ابطال الجزء عليها لتوقفها عليه وذكر صاحب المحاكمات لتوجيه ايراد تلك المباحث من الالهي
ان الاحوال المذكورة فيها لا احتياج الى المادة في الوجود فان البحث هناك اما عن وجود المادة مع الصورة او عن
تلازمهما وتشخصهما وكل من ذلك غني عن المادة اقول هذا الكلام مبني على ان الالهي علم باحوال اشياء لا تفتقر

لا تفتقر تلك الاشياء الى المادة والظ من عبارة اكثرهم انه علم باحوال اشياء لا تفتقر تلك الاشياء في الوجود الخارجي
والتعقل الى المادة فتوجيهه ح ان يقال لا شبهة في ان الهيولى لا تفتقر فيهما اليها ولا في ان الصورة لا تفتقر اليها في التعقل
واما ان الصورة لا تفتقر اليها في الوجود الخارجي فلما بينوا ان الهيولى مفتقرة الى الصورة في الوجود والبقاء والصورة
مفتقرة الى الهيولى في التشكل دون الوجود لئلا يلزم الدور وبرهانه ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك مثل الماء والنار
يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا كما هو عند الحس والا فان لم يكن اجزاؤها اجساما لزم الجزء الذي لا يتجزى والخط
الجوهري وهو جوهر لا يقبل القسمة الا في جهة واحدة او السطح الجوهري وهو الجوهر الذي لا يقبل القسمة الا في جهتين
واستحال وجودها بمثل ما مر في نفي الجزء وسيورده المص وان كانت اجزاؤها اجساما ننقل الكلام اليها ولا بد ان ينتهي
الى جسم لا مفصل فيه بالفعل والا لزم تركبه من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال لانه يستلزم ان يكون الجسم المركب
منها غير متناهي المقدار ولا يتوهم ان هذا القول مناف لما صرحوا به من ان الجسم قابل لانقسامات الى غير النهاية اذ
ليس معنى كلامهم انه يمكن ان يخرج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه لا ينتهي في الانقسام
الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده وذلك على قياس ما قال المتكلمون من ان مقدورات الله تع غير متناهية
مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال مطلقا عندهم فليس معناه الا ان تأثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه
بل كل مرتبة يصل اليها تأثير القدرة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد لا يمكن
الزيادة عليه وههنا بحث اذ لا يلزم من هذا الدليل ان شيئا من الاجسام القابلة للانفكاك يجب ان يكون متصلا في نفسه
بل غاية ما يلزم يجب انتهاؤها الى الاجسام التي لا مفصل فيها بالفعل ويجوز ان يكون هذه الاجسام المتصلة التي ينتهي
اليها الاجسام القابلة للانفكاك غير قابلة للانفكاك وكيف لا وقد قال ديمقراطيس ان مبادي الاجسام اجسام صغار
صلبة لا يقبل الانفكاك وان كانت قابلة للقسمة الوهمية فلا بد لاثبات المرام من نفي هذا الكلام ودونه خرط القتاد
وقيل الظ اسقاط لفظة بعض من المتن واقول ليس له وجه ظاهر فتدبر واعلم ان اللازم من الدليل المذكور هو وجوب
انتهاء الاجسام القابلة للانفكاك الى اجسام متصلة فان تم ان هذه الاجسام المتصلة قابلة للانفكاك ثبت ان بعض

الاجسام القابلة للانفكاك كلها متصل واحد ويلزم من هذا اثبات الهيولى في الاجسام كلها لان ذلك المتصل المناسب للانفصال

على قوله فذلك الجسم المتصل قابل للانفصال اى يطرء عليه الانفصال فالقابل للانفصال في الحقيقة اما ان يكون هو المقدار

اى الجسم التعليمى والصورة المستلزمة له او شيء آخر لا سبيل الى الاول والثانى والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال في مادة

واحدة لان الاتصال لازم المقدار والصورة فانه اذا ورد الانفصال انعدمت هويتهما وحدثت هويتان اخريان و

القابل وما يلزمه يجب وجوده مع المقبول اذا كان المقبول وجوديا او عدم ملكة والانفصال كذلك لان المراد منه اما

حدوث هويتين او عدم الاتصال عما من شانه هو فتعين ان يكون القابل معنى آخر وهو المعنى من الهيولى لا يخفى عليك

انه لا اشعار في هذا الكلام الى ان الهيولى جوهر محل للصورة والتقرير الجامع ما ذكره بعض المحققين من ان الجوهر

الوحدانى المتصل في حد ذاته لو كان قائما بذاته لكان تفريق الجسم الى قسمين اعداما للجسمية بالكلية وايجادا لجسمين

آخرين من كتم العدم وذلك لان الجسم المتصل في حد ذاته اذا كان ذراعين مثلا فاذا طرء عليه الانفصال وحصل

هناك جسمان كل واحد منهما ذراع فحينئذ لا يكون ذلك المتصل الوحدانى الذى كان ذراعين بلا فصل باقيا بذاته

ضرورة فلم يكن هذا القسمان موجودين فيه والا لكان منفصلا بالفعل لا متصلا في حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل

بالكلية ووجد متصلان آخران من كتم العدم فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول وهذين المتصلين

فلا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالتين لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية فيكون ذلك الباقى

بعينه موجبا لارتباط القسمين بذلك الجسم المقسوم ويكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المنفصلين

منفصلا متعددا كل من ذلك المتعدد متصل واحد فلا يكون ذلك الشيء في نفسه واحدا ولا متعددا ولا

متصلا ولا منفصلا بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا بوحدته ومتعددا بتعدده

ومتصلا مع كونه متصلا واحدا ومنفصلا مع تعدده وانفصال بعضه عن بعض فاذا كان ذلك الشيء

مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتعدد منفصلا متعددا كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا

به ناعتا فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمنفصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا فهذا

هذا الجوهر الذى هو محل للجوهر المتصل في حد ذاته هو المسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى صورة

جسمية والجسم المطلق مركب منهما اقول فيه بحث اذ لا بد لبيان حلول الصورة الجسمية في الهيولى من اثبات

ان الصورة نفسها نعت للهيولى كما ان البياض نفسه نعت للجسم ولا يجدى ما ذكره من ان الصورة واسطة

لاتصاف الهيولى بالوحدة والكثرة والاتصال والانفصال والا لزم ان يكون الجسم حالا في العرض القائم به

لان الجسم واسطة لاتصاف ذلك العرض بالتحيز بالعرض ويمكن ان يجاب عنه بان حلول العرض في شيء يقتضى

ان يكون الاول نفسه نعتا للثانى وحلول الجوهر في شيء يقتضى ان يكون جميع النعوت الثابتة للاول بالذات نعوتا للثانى

بالعرض والجسم ليس واسطة لاتصاف العرض بجميع نعوته وقولهم الاختصاص الناعت يشمل القسمين واعلم ان ما ذكرناه

هو مذهب المشائين كارسطو والشيخين ابى نصر وابى على واما الاشراقيون كافلاطون والشيخ المقتول فذهبوا

الى ان الجوهر الوحدانى المتصل في حد ذاته قائم بذاته غير حال في شيء آخر لكونه متحيزا بذاته وهو الجسم المطلق فهو عندهم

جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل لطريان الاتصال والانفصال مع بقائه في الحالتين في ذاته وهو من حيث

جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصورة النوعية التى للانواع الجسمية يسمى هيولى واذا ثبت ذلك الجسم مركب

من الهيولى والصورة وجب ان يكون الاجسام كلها مركبة من الهيولى والصورة لان الطبيعة المقدارية اى الصورة الجسمية

اما ان يكون بذاتها غنية عن المحل او لم تكن والاول محال والا لاستحال حلولها في المحل المستلزم لافتقارها اليه لان

الغنى بذاته عن الشيء يستحيل حلوله فيه فتعين افتقارها بذاتها الى المحل وفيه نظر لانه انما يلزم على تقدير عدم الغنى الذاتى

الافتقار الذاتى لاحتمال ان لا يكون الشيء غنيا لذاته عن المحل ولا محتاجا لذاته اليه بل يعرض كل منهما له بعلة قال

شارح المواقف لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشيء اما ان يكون لذاته محتاجا الى المحل ولا واذا لم يكن محتاجا

اليه لذاته كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغنى الذاتى سوى عدم الحاجة اقول فيه بحث لانه ان اراد المستغنى

عن المحل في حد ذاته ما يكون ذاته علة لعدم احتياجه الى المحل فالشرطية ممنوعة لجواز ان لا يكون الشيء علة لا احتياج

ولا لعدمه وان اراد منه ما لا يكون ذاته علة لاحتياجه الى المحل سواء كان علة لعدم احتياجه اليه او لا فلا نم استحالة

العموم من وجه عبارة عن تفا...
الشيئين في مادتين من...
واجتماعهما في مادة وا...
والابيض



124

حلول الصورة في المحل على تقدير الغنى لذاتي لاحتمال ان يكون غير الصورة الجسمية علة للاحتياج فكل جسم مركب من الهيولى

والصورة هذا الحكم موقوف على اثبات ان الصورة الجسمية ماهية نوعية اذ يحتمل ان يكون جنسا او عرضا عاما

فيجوز اختلاف مقتضاها في افرادها واستدل الشيخ في الشفاء على ذلك بان الجسمية اذا خالفت جسمية اخرى كان

ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية الى غير ذلك من الامور

التي تلحق الجسمية من الخارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة

في الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار مثلا فانه امر مبهم لا يوجد في الخارج ما لم يتنوع

بفصول ذاتية بان يكون خطا او سطحا مثلا وكل ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية وفيه

نظر لجواز ان يكون جسمية الفلك المنضمة في الخارج الى الطبيعة الفلكية مخالفة في الحقيقة لجسمية العناصر المنضمة في

الخارج الى الطبيعة العنصرية ويكون مطلق الجسمية عرضا عاما او طبيعة جنسية مشتركة بين الجسميات المتخالفة

الحقايق والحاصل ان ما به التخالف بين الجسميات في تلك الامور الخارجة عنها المنضافة اليها بحسب الخارج ثم لا بد له من

دليل وقد يقال هب ان الجسمية طبيعة نوعية لكن لا نم وجوب تساوي افرادها في الحاجة الى المادة وانما يكون كذلك

لو كانت محتاجة الى المادة لذاتها وهو مم لجواز ان يكون الاحتياج اليها لتشخصها فان الطبيعة النوعية مختلفة

بالتشخصات كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول

فلم لا يجوز اختلاف الطبيعة النوعية بحسب اختلاف التشخصات ويجاب بانا نعلم بالضرورة ان الحاجة الى المادة من حيث

من حيثية هذه الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هي الطبيعة الجسمية وهذيتها فانه لم يكن للهذية دخل في الحاجة

الى المادة كان الحاجة لعرضها الا لذاتها فتأمل **فصل** في ان الصورة الجسمية لا تتجرد عن الهيولى لا يخفى عليك

ان هذا المقصد ومقصد الفصل السابق متحدان في المآل لانها لو وجدت لذاتها دون حلولها في الهيولى فاما ان

يكون متناهية او غير متناهية لا سبيل الى الثاني لان الاجسام اراد بها الابعاد ولا يخلو عن بعد كلها متناهية الا

لا يمكن ان يخرج من مبدء واحد امتدادان على سمت واحد كالخطين ساقي مثلث وكلما كان امتداد البعدين ازيد كان

٥٢

القسم الثاني في الطبيعيات وهو مرتب على ثلثة فنون

الفن الاول فيما يعم الاجسام وهو مشتمل على عشرة فصول

فصل في ابطال الجزء الذي لا يتجزى لانا لو فرضنا جزءا

بين جزئين فاما ان يكون الوسط مانعا من تلاقي الطرفين اولا

لا سبيل الى الثاني لانه لو لم يكن مانعا كانت الاجزاء متداخلة

فلا يكون وسط وطرف وقد فرضنا الوسط والطرف هف

فثبت كونه مانعا من تلاقيهما فما به يلاقي الوسط احد الطرفين

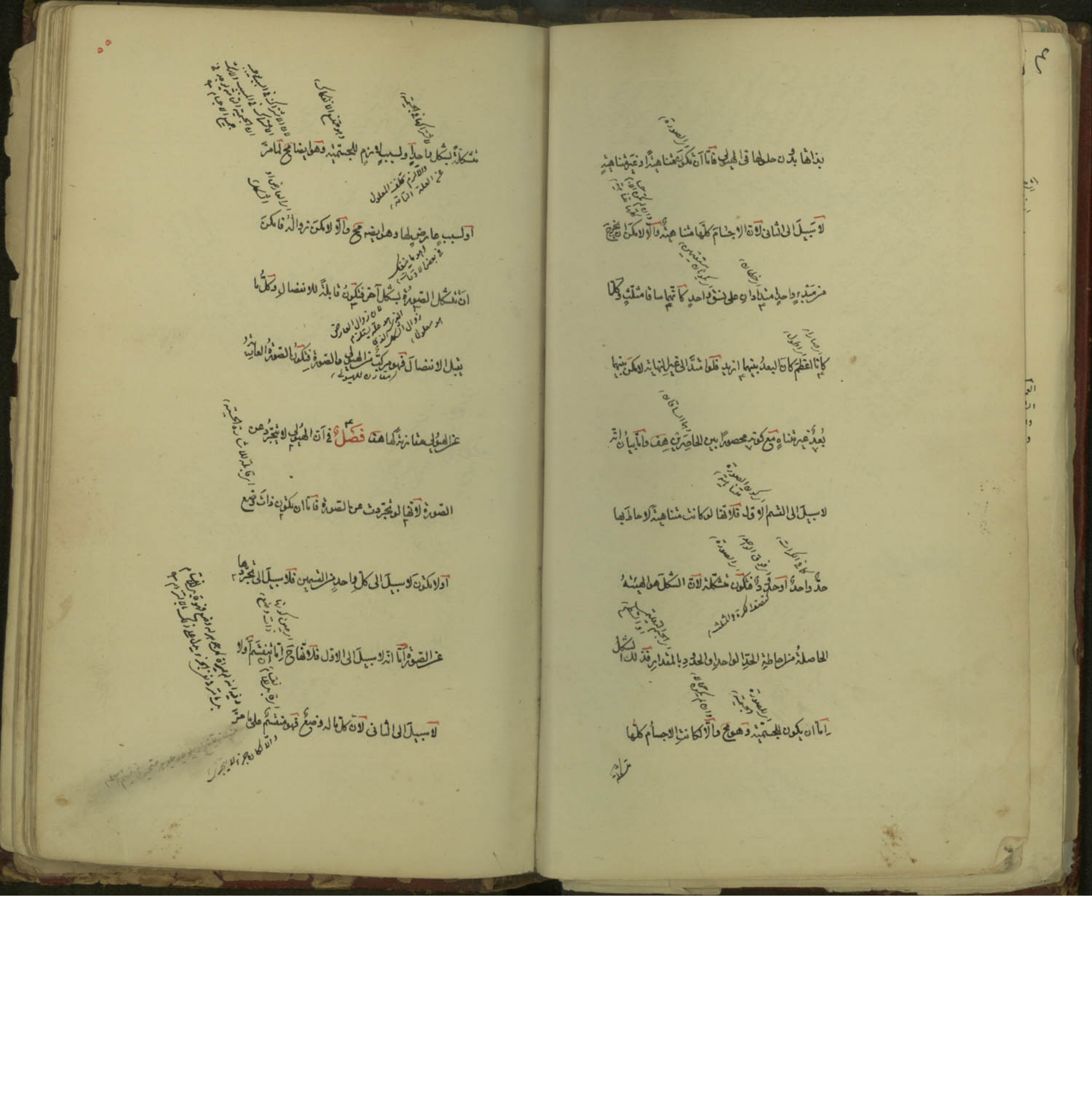
غير ما به يلاقي الطرف الآخر فينقسم ولانا لو فرضنا جزءا

على ملتقى جزئين فاما ان يلاقي واحدا منهما فقط او كليهما



او من كل واحد منها شيئا فالاول قح والا لم يكن على المتلقي فتعين
احد القسمين الاخيرين فيلزم الانقسام **فصل** في اثبات الهيولى
كل جسم فهو مركب من جزئين يحل احدهما في الآخر يسمى المحل
الهيولى الاولى والحال الصورة وذلك لان بعض الاجسام
القابلة للانفكاك مثل الماء والنار يجب ان يكون في نفسه
متصلا واحدا والا لزم الجزء الذي لا يتجزى ويلزم من ذلك
اثبات الهيولى في الاجسام كلها لان ذلك المتصل قابل للانفصال
فالقابل للانفصال في الحقيقة اما ان يكون هو المقدار او
الصورة المستلزمة للمقدار او معنى آخر لا سبيل الى الاول

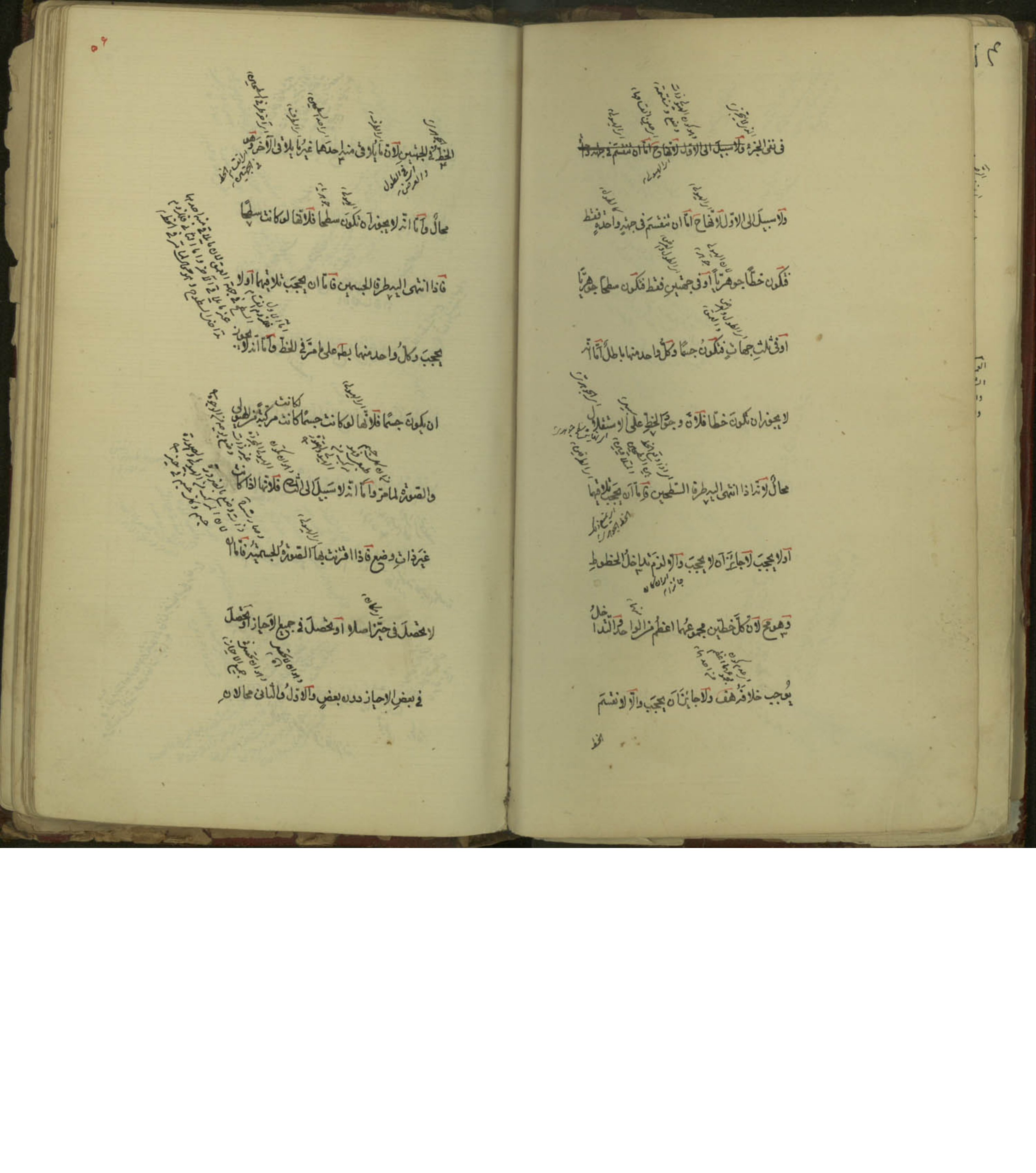
والثاني والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال في حالة واحدة
والقابل وما بلى مع يجب وجوده مع المقبول فتعين ان يكون
القابل معنى آخر وهو المعنى من الهيولى واذا ثبت ذلك
الجسم مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون الاجسام
كلها مركبة من الهيولى والصورة لان الطبيعة المتفقة
اما ان يكون بذاتها غنية عن المحل او لم يكن والاول قح
والا لاستغنى حلولها في المحل فتعين افتقارها بذاتها
الى المحل فكل جسم مركب من الهيولى والصورة **فصل**
في ان الصورة الجسمية لا تتجرد عن الهيولى لانها لو وجدت



بذاتها بدون حلولها في الهيولى فاما ان تكون متناهية او غير متناهية
لا سبيل الى الثاني لان الاجسام كلها متناهية والا لامكن ان يخرج
من مبدء واحد امتدادان على نسق واحد كساقي مثلث وكلما
كانا اعظم كان البعد بينهما ازيد فلو امتدا الى غير النهاية لامكن بينهما
بعد غير متناه مع كونه محصورا بين الحاصرين هف واما بيان انه
لا سبيل الى القسم الاول فلانها لو كانت متناهية لاحاط بها
حد واحد او حدود فتكون متشكلة لان الشكل هو الهيئة
الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار فذلك الشكل
اما ان يكون للجسمية وهو مح والا لكانت الاجسام كلها

متشكلة

متشكلة بشكل واحد او لسبب لازم للجسمية وهو ايضا مح لما مر
او لسبب عارض لها وهو ايضا مح والا لامكن زواله فامكن
ان تتشكل الصورة بشكل آخر فتكون قابلة للانفصال وكل ما
يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة فتكون الصورة العائدة
عن الهيولى متقارنة لها هف **فصل** في ان الهيولى لا تتجرد عن
الصورة لانها لو تجردت عن الصورة فاما ان تكون ذات وضع
او لا تكون لا سبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل الى تجردها
عن الصورة اما انه لا سبيل الى الاول فلانها حينئذ اما ان تنقسم او لا
لا سبيل الى الثاني لان كل ما له وضع فهو منقسم على ما مر



~~في نفي الجزء ولا سبيل الى الاول لانه اما ان ينقسم في جهة واحدة~~

ولا سبيل الى الاول لانه اما ان ينقسم في جهة واحدة فقط

فيكون خطا جوهريا او في جهتين فقط فيكون سطحا جوهريا

او في ثلث جهات فيكون جسما وكل واحد منها باطل اما انه

لا يجوز ان يكون خطا فلانه وجود الخط على الاستقلال

محال لانه اذا انتهى اليه طرفا السطحين فاما ان يحجب تلاقيهما

او لا يحجب لا جائز ان لا يحجب والا لزم تداخل الخطوط

وهو محال لان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد فاذا

يوجب خلاف هذا ولا جائز ان يحجب والا لانقسم

الخط

الخط في الجهتين لان ما يلاقي منه احدهما غير ما يلاقي الآخر وهو

محال واما انه لا يجوز ان يكون سطحا فلانها لو كانت سطحا

فاذا انتهى اليه طرفا الجسمين فاما ان يحجب تلاقيهما او لا

يحجب وكل واحد منها باطل على ما مر في الخط واما انه لا يجوز

ان يكون جسما فلانها لو كانت جسما كانت مركبة من الهيولى

والصورة لما مر واما انه لا سبيل الى الثاني فلانها اذا كانت

غير ذات وضع فاذا اقترنت بها الصورة الجسمية فاما ان

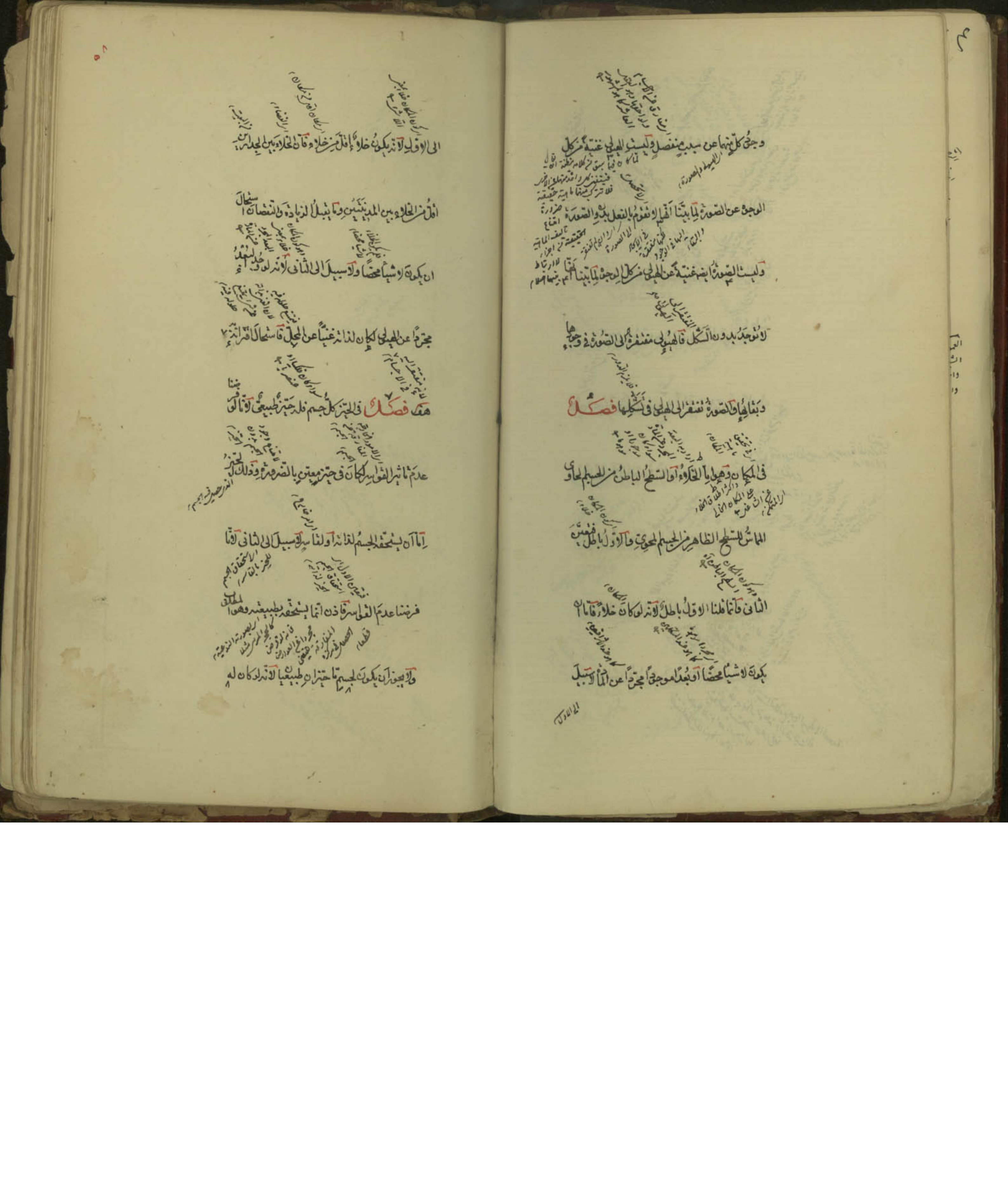
لا تحصل في حيز اصلا او تحصل في جميع الاحياز او تحصل

في بعض الاحياز دون بعض والاول والثاني محالان



بالبداهة والثالث باطل لانه حصولها في كل واحد من الاجزاء
ممكن فلو حصلت في بعض الاجزاء دون بعض يلزم الترجيح
بلا مرجح ولا يلزم على هذا ان الماء اذا انقلب هواء او
على العكس صار اولى بموضع من اجزاء الحيز الطبيعي لان
الوضع السابق يقتضي الوضع اللاحق فلا يكون ترجيحا
بلا مرجح فصل في اثبات الصورة النوعية
اعلم ان لكل واحد من الاجسام الطبيعية صورة اخرى
غير صورة الجسمية لان اختصاص بعض الاجسام
ببعض الاحياز دون البعض ليس لامر خارج

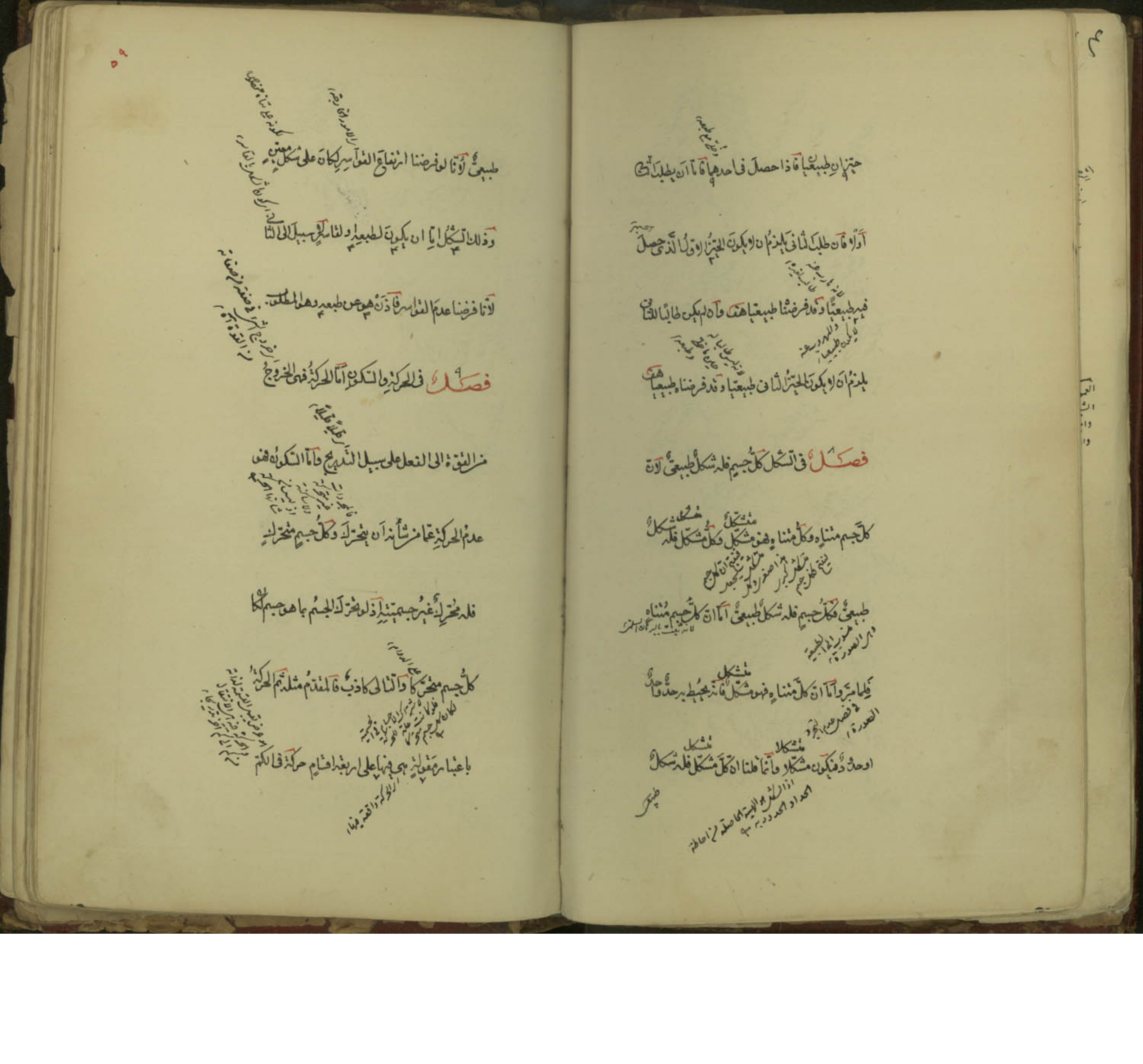
يكون الجسمية العامة او لصورة اخرى لا سبيل الى الاول
وان الاشتراك الاجسام كلها في ذلك فتعين الثاني فهو المطلوب
هداية اعلم ان الهيولى ليست علة للصورة لانها لا تكون
موجودة بالفعل قبل وجود الصورة كما مر والعلة
للشيء يجب ان تكون موجودة قبله فالصورة ايضا ليست
علة للهيولى لان الصورة انما يجب وجودها مع الشكل او بالشكل
والشكل لا يوجد قبل الهيولى فلو كانت الصورة علة للهيولى
الهيولى لكانت متقدمة والهيولى متقدمة على الشكل
لكانت الصورة متقدمة على الشكل بالذات فافهم



وجود كل منهما عن سبب منفصل وليست الهيولى غنية من كل
الوجوه عن الصورة لما بيّنا أنها لا تتقوم بالفعل بدون الصورة
وليست الصورة أيضاً غنية عن الهيولى من كل الوجوه لما بيّنا أنها
لا توجد بدون الشكل فالهيولى مفتقرة إلى الصورة في وجودها
وبقائها والصورة تفتقر إلى الهيولى في تشكلها **فصل**
في المكان وهو إما الخلاء أو السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي والأول باطل فتعين
الثاني وإنما قلنا الأول باطل لأنه لو كان خلاء فإما أن
يكون لا شيئاً محضاً أو بعداً موجوداً مجرداً عن المادة لا سبيل

الى الاول

إلى الأول لأنه يكون خلاء أقل من خلاء فإن الخلاء بين الجدارين
أقل من الخلاء بين المدينتين وما يقبل الزيادة والنقصان استحال
أن يكون لا شيئاً محضاً ولا سبيل إلى الثاني لأنه لو وجد البعد
مجرداً عن الهيولى لكان لذاته غنياً عن المحل فاستحال اقترانه
بها **فصل** في الحيز كل جسم فله حيز طبيعي لأنا لو فرضنا
عدم تأثير القواسر لكان في حيز معين بالضرورة وذلك الحيز
إما أن يستحقه الجسم لذاته أو لقاسر لا سبيل إلى الثاني لأنا
فرضنا عدم القواسر فإذن إنما يستحقه بطبيعته وهو المطلق
ولا يجوز أن يكون للجسم حيزان طبيعيان لأنه لو كان له



جزأين طبيعيا فاذا حصل في احدهما فاما ان يطلب الثاني

أو لا فان طلبه الثاني يلزم ان لا يكون الحيز الاول الذي حصل

فيه طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هف وان لم يطلب الثاني

يلزم ان لا يكون الحيز الثاني طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هف

فصل في الشكل كل جسم فله شكل طبيعي لانه

كل جسم متناه وكل متناه فهو متشكل وكل متشكل فله شكل

طبيعي فكل جسم فله شكل طبيعي اما ان كل جسم متناه

فلما مر واما ان كل متناه فهو متشكل فانه يحيط به حد واحد

او حدود فيكون متشكلا واما قلنا ان كل متشكل فله شكل

طبيعي

طبيعي لانا لو فرضنا ارتفاع القواسر لكان على شكل معين

وذلك الشكل اما ان يكون لطبيعته او لقاسر لا سبيل الى الثاني

لانا فرضنا عدم القواسر فاذن هو من طبيعته وهو المطلوب

فصل في الحركة والسكون اما الحركة فهي الخروج

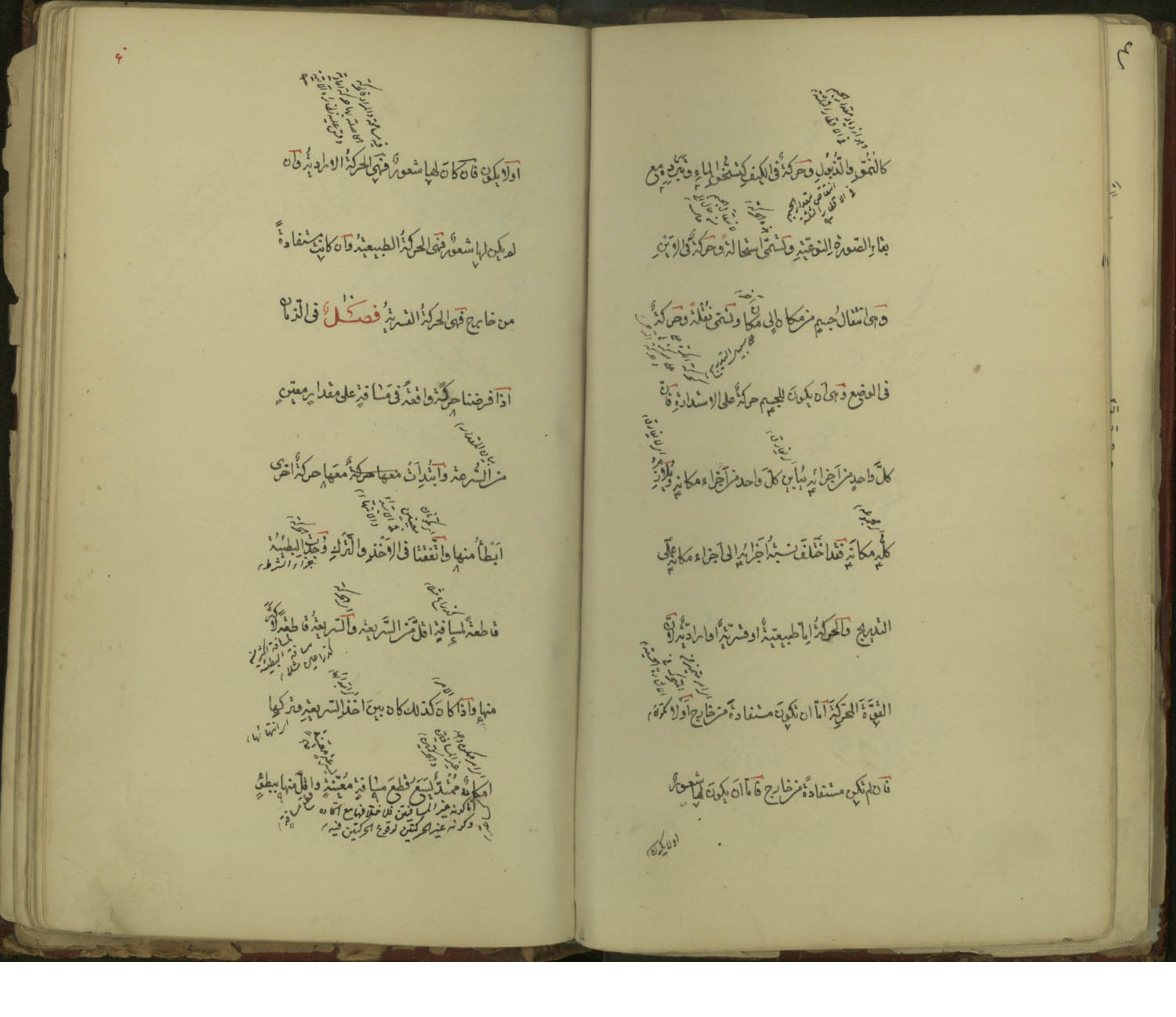
من القوة الى الفعل على سبيل التدريج واما السكون فهو

عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك وكل جسم متحرك

فله محرك غير جسميته اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لكان

كل جسم متحركا وانه كاذب فالمتقدم مثله ثم الحركة

باعتبار مقولة يقع فيها على اربعة اقسام حركة في الكم



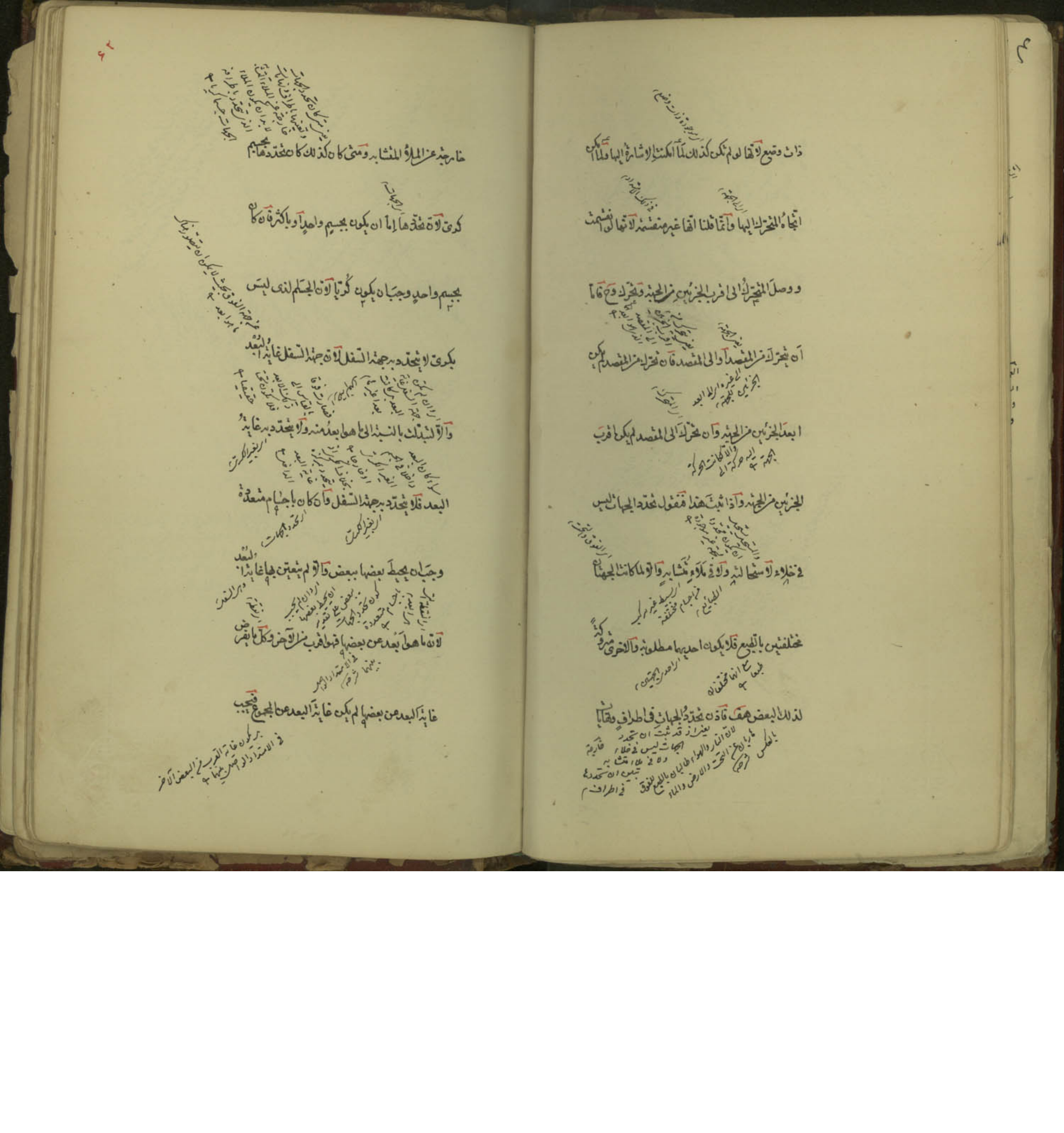
كالنمو والذبول وحركة في الكيف كتسخن الماء وتبرده مع
بقاء الصورة النوعية وتسمى استحالة وحركة في الاين
وهي انتقال الجسم من مكان الى مكان وتسمى نقلة وحركة
في الوضع وهي ان يكون للجسم حركة على الاستدارة فان
كل واحد من اجزائه يباين كل واحد من اجزاء مكانه ويلازم
كلية مكانه فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على
التدريج والحركة اما طبيعية او قسرية او ارادية لان
القوة المحركة اما ان تكون مستفادة من خارج او لا فان
فان لم تكن مستفادة من خارج فاما ان يكون لها شعور
او لا يكون

او لا يكون فان كان لها شعور فهي الحركة الارادية وان
لم يكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية وان كانت مستفادة
من خارج فهي الحركة القسرية **فصل** في الزمان
اذا فرضنا حركة واقعة في مسافة على مقدار معين
من السرعة وابتدات معها حركة اخرى
ابطأ منها واتفقتا في الاخذ والترك وجدنا البطيئة
قاطعة لمسافة اقل من السريعة والسريعة قاطعة لا
منها واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة وتركها
امكان ممتد يسع قطع مسافة معينة واقل منها ببطيء



معيّن وهذا الإمكان قابل للزيادة والنقصان وغير ثابت
اذ لا يوجد اجزاؤه معا بالضرورة فههنا امكان متقدر
غير ثابت وهو المعنى من الزمان وهو مقدار الحركة ولا يخلو
اما ان يكون مقدار الهيئة قارة او الهيئة غير قارة لا سبيل
الى الاول لان الزمان غير قار وما لا يكون قارا لا يكون
مقدار الهيئة قارة فهو مقدار الهيئة غير قارة وكل هيئة
غير قارة فهي الحركة فالزمان مقدار الحركة ونقول ايضا
ان الزمان لا بداية له ولا نهاية له لانه لو كان له بداية لكان
عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد مع البعدية وكل قبلية

لا توجد مع البعدية فهي زمانية فيكون قبل الزمان زمان
هف ولو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية
لا توجد مع القبلية فيكون زمانية فيكون بعد الزمان
زمان هذا خلف **الفن الثالث في الفلكيات** وفيه
ثمانية فصول **فصل** في اثبات كون الفلك
مستديرا وبيانه ان ههنا جهتين لا تتبدلان احداهما
فوق والاخرى تحت وكل واحدة منهما موجودة ذو وضع
غير منقسم في امتداد مأخذ الحركة ومتى كان كذلك
كان الفلك جسما مستديرا واما قلنا ان الجهة موجودة



ذات وضع لانها لو لم تكن كذلك لما امكنت الاشارة اليها ولما امكن
انتهاء المتحرك اليها وانما قلنا انها غير منقسمة لانها لو انقسمت
ووصل المتحرك الى اقرب الجزئين من الجهة وتحرك وتم قاما
ان يتحرك الى المقصد او الى المقصد فان تحرك من المقصد لم يكن
ابعد الجزئين من الجهة وان تحرك الى المقصد لم يكن اقرب
الجزئين من الجهة واذا ثبت هذا فنقول تحدد الجهات ليس
في خلاء لاستحالته ولا في ملاء متشابه والا لما كانت الجهات
مختلفتين بالطبع فلا يكون احديهما مطلوبة والاخرى متروكة
لذاتها البعض هف فاذن تحدد الجهات في اطراف وقابلا

خارجة عن الملاء المتشابه ومتى كان كذلك كان محددها بجسم
كري لان تحددها اما ان يكون بجسم واحد او بالكثرة فان كان
بجسم واحد وجب ان يكون كريا لان الجسم الذي ليس
بكري لا يتحدد به جهة السفل لان جهة السفل غاية البعد
ولان الشكل بالنسبة الى ما هو ابعد منه ولا يتحدد به غاية
البعد فلا يتحدد به جهة السفل وان كان باجسام متعددة
وجب ان يحيط بعضها ببعض والا لم يتعين بها غاية البعد
لان ما هو ابعد عن بعضها فهو اقرب من الاخر وكل ما يقرب
غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع فيجب

أن يكون بعضها مختلطا بالآخر فحصل المطلوب **فصل** فان الفلك بسيط اي لم يتركب من اجسام مختلفة الطبايع لانه لا

يقبل الحركة المستقيمة ومتى كان كذلك كان بسيطا اما انه لا يقبل

الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة المستقيمة اذا فرض تحركه

بها فانه متجه الى جهة وتارك للاخرى وكل ما هذا شانه فالجهات

متحددة قبله لا به والفلك ليس كذلك بل يتحدد به الجهات

فلا يكون قابلا للحركة المستقيمة ومتى كان كذلك وجب ان

يكون بسيطا اذ لو كان مركبا فاما ان يكون كل واحد من اجزائه

على شكل طبيعي او قسري لا سبيل الى الاول والا كان

كل واحد منها كرة لان الشكل الطبيعي للبسيط الكرة ولو

كان كل واحد منها كرة لاستحال ان يحصل من مجموعها سطح كري

متصل الاجزاء ولا سبيل الى الثاني لانه لو لم يكن كل واحد

منها كرة فيكون طالبا للشكل الطبيعي فيكون قابلا للحركة

المستقيمة هف **فصل** في ان الفلك قابل للحركة

المستديرة لان كل جزء من اجزائه المفروضة فيه اذ يختص

يعني ان كل جزء من اجزائه المفروضة فيه والا كان له وضع معين ومحاذاة معينة لكن ليس هذا الوضع والمحاذاة حاصلا له مقتضى طبيعته اذ لا يختص [illegible] لما تقرر من بساطته وامتناع تركبه من مختلفة الطبايع

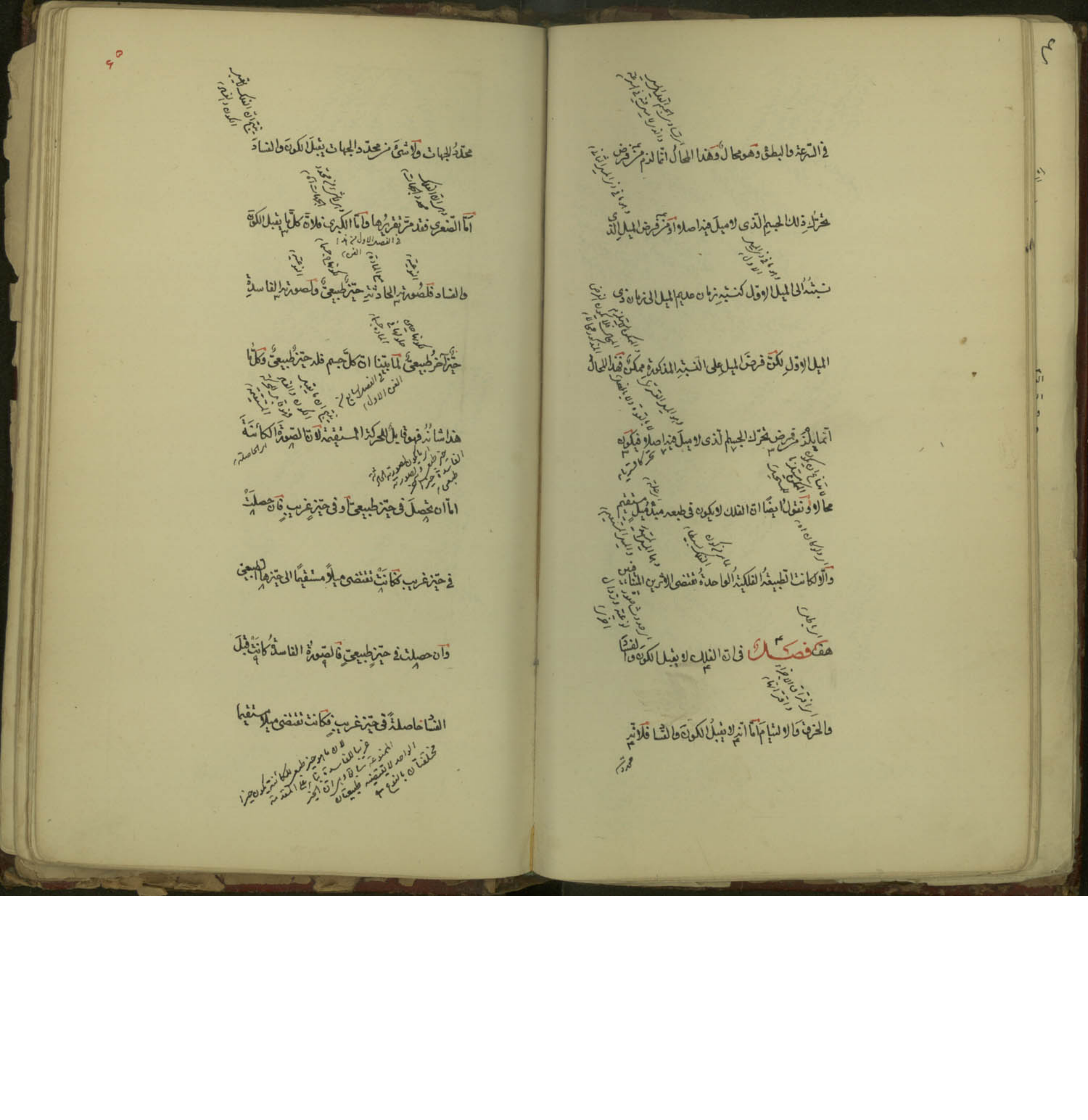
بما يقتضي حصول وضع معين ومحاذاة معينة لتساوي

الاجزاء في الطبيعة فكل جزء يمكن ان يزول عن وضعه و

يصل الى وضع جزء آخر وما ذلك الا بالحركة ولما امتنعت

المتيقنة تعيّنت المستديرة ومتى كان كذلك كان قابلاً
للحركة المستديرة ونقول ايضاً يجب ان يكون مبدأ ميل مستدير
يتحرك به والا لما كان قابلاً للحركة المستديرة لكون التالي كاذباً
فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو لم يكن طبعه مبدأ ميل مستدير
لما قبل الميل المستدير من خارج فلا يكون فيه ميل اصلاً فيمتنع
ان يتحرك على الاستدارة وقد ثبت انه قابل للحركة المستديرة
وانما قلنا انه لو لم يكن في طبعه مبدأ ميل مستدير لما قبل الميل المستدير
من خارج لانه لو تحرك من خارج لتحرك مسافة في زمان ويكون
ذلك الزمان اقصر من زمان حركة ذي ميل طبيعي ويتحرك

بمثل تلك القوة في عين تلك المسافة والا لكان الشيء مع العائق
كهو لا معه هف وذلك الزمان الاقصر له نسبة لا محالة الى الزمان
الاطول فاذا فرضنا ميله اضعف من الميل الاول بحيث يكون
ذا ميل آخر صح
نسبته الى الميل الاول مثل نسبة زمان الاقصر الى الزمان
الاطول فيتحرك بتلك القوة القسرية في مثل زمان عديم الميل
مثل مسافته لان الحركة تزداد سرعتها بقدر انتقاص القوة
الميلية التي في الجسم لانه لو انتقص شيء من القوة التي في الجسم
ولم يزداد السرعة لم تكن القوة الميلية مانعة من الحركة هف
فظهر ان الجسم القليل الميل والذي لا ميل فيه متساويان



في السرعة والبطء وهو محال وهذا المحال انما لزم من فرض
تحرك ذلك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا او من فرض الميل الذي
نسبته الى الميل الاول كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي
الميل الاول لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن فهذا المحال
انما يلزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا فيكون
محالا ونقول ايضا ان الفلك لا يكون في طبعه مبدأ ميل مستقيم
والا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة تقتضي الامرين المتنافيين
هف **فصل** في ان الفلك لا يقبل الكون والفساد
والخرق والالتيام اما انه لا يقبل الكون والفساد فلانه

محدد الجهات ولا شيء من محدد الجهات يقبل الكون والفساد
اما الصغرى فقد مر تقريرها واما الكبرى فلان كل ما يقبل الكون
والفساد فالصورة الحادثة في حيز طبيعي والصورة الفاسدة
حيز آخر طبيعي لما بينا ان كل جسم فله حيز طبيعي وكل ما
هذا شانه فهو قابل الحركة المستقيمة لان الصورة الكائنة
اما ان تحصل في حيز طبيعي او في حيز غريب فان حصلت
في حيز غريب كانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي
وان حصلت في حيز طبيعي فالصورة الفاسدة كانت قبل
الفساد حاصلة في حيز غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما

الى حيزها الطبيعى واما انه لا يقبل الخرق والالتيام فلان ذلك

ايضاً انما يحصل بالحركة المستقيمة فلا يقبل الخرق والالتيام

فصل فان الفلك يتحرك على الاستدارة دايماً لان

الحركة الحافظة للزمان اما ان تكون مستقيمة او مستديرة لا جايز ان

تكون مستقيمة لانها اما ان تذهب الى غير النهاية او ترجع لا سبيل

الى الاول والا لزم وجود بعد غير متناه ولا سبيل الى الثانى

لانها لو رجعت لكانت تنتهى الى طرف فتكون منقضية بالسكون

لان بين كل حركتين مستقيمتين سكوناً لان الميل الموصل الى

ذلك الطرف موجود حال الوصول لانه يفعل الايصال

حال الوصول فلو لم يكن موجوداً حال الوصول لاستحال

ان يفعل الوصول وكل ما كان الميل الموصل موجوداً لم يحدث

فيه ميل يقتضى كونه غير موصل لاستحالة اجتماع الميلين

المتنافيين فى الجهة فالحال الذى فيه ميل الوصول غير الحال

الذى فيه ميل اللاوصول وكل واحد من الميلين آنى لان

الوصول وكونه غير موصل آنى لان حال الوصول لو كان

زمانا لانقسم فيكون ما يكون الجسم فى احد طرفيه لم يكن واصلاً

الى المنتهى هف وكذا حال الصيرورة غير موصل واذا كان

كل واحد منهما آنياً وجب ان يكون بين الآنين زمان



لا يتحرك فيه الجسم والا لزم تعاقب آنين فيكون الزمان مركبا
من اجزاء لا تتجزى ويلزم منه تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى
لانطباقها على الحركة المنطبقة على الزمان هف فثبت ان الحركة
الحافظة للزمان ليست مستقيمة فتكون مستديرة وهذه الحركة
غير منقطعة والا لزم انقطاع الزمان فاذن يكون الفلك
يتحرك على الاستدارة دائما وهو المطلوب **هداية**
الحبة المرمية الى فوق عند نزول الجبل تنتهي حركتها
الى سكون ولكنه غير مانع عن حركة الجبل لان سكونها
آني وحركة الجبل زمانية وليس بينهما تناف **فصل**

في ان الفلك متحرك بالارادة لان حركته الذاتية لو لم تكن
ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية لا جائز ان تكون
طبيعية لان الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة
وطلب لحالة ملائمة وذلك في الحركة المستديرة
محال اما انه لا يمكن ان تكون هربا فلان كل نقطة
يتحرك عنها الجسم بالحركة المستديرة فحركته عنها توجه
اليها والهرب عن الشيء بالطبع استحال ان يكون توجها
اليه واما انها ليست طالبة بالطبع لحالة ملائمة فلان
سكنته
الطبيعة اذا اوصلت الجسم بالحركة الى الحالة المطلوبة



والمستديرة الفلكية ليست كذلك ولا جايز ان تكون قسرية

لان القسر على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر **فصل**

في ان القوة المحركة للفلك يجب ان تكون مجردة عن المادة

لان القوة المحركة للفلك تقوى على افعال غير متناهية بحسب

العدة ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فالمحركة للفلك

ليست قوة جسمانية وانما قلنا ان القوة الجسمانية لا تقوى

على تحريكات غير متناهية لان كل قوة جسمانية ذكرناها

فهي قابلة للتجزي والجزء منها يقوى على شيء والجملة

تقوى على مجموع تلك الاشياء فان كان الجزء مساويا

للكل في التاثير هف ومتى كان كذلك فالمجموع لا تقوى على غير المتناهي لان الجزء منها

اما ان يقوى على جملة متناهية

من مبدء معين او على جملة

غير متناهية والثاني باطل

على ما هو زايد فيلزم الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام اذ المجموع يقوى من ذلك المبدء

هذا خلف فيلزم ان الجزء يقوى على جملة متناهية والجزء

الآخر مثله فالمجموع لا يقوى على غير المتناهي لا يوجب للاولى

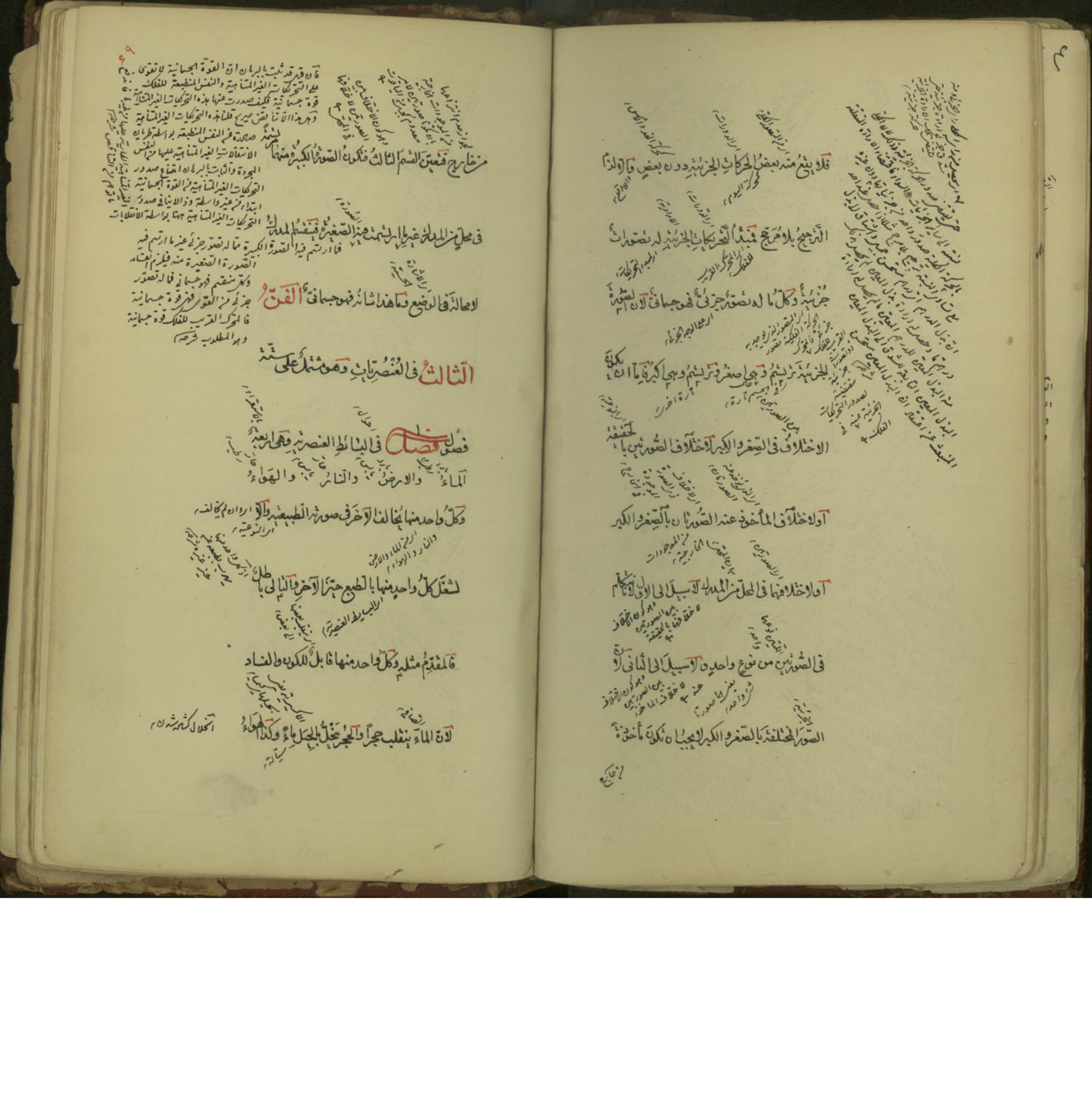
فثبت ان كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية فهو متناه

فصل في ان المحرك القريب للفلك قوة

جسمانية لان التحريكات الاختيارية الجزئية اما

ان تقع عن تصور كلي او جزئي لا سبيل الى الاول

لان تصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء

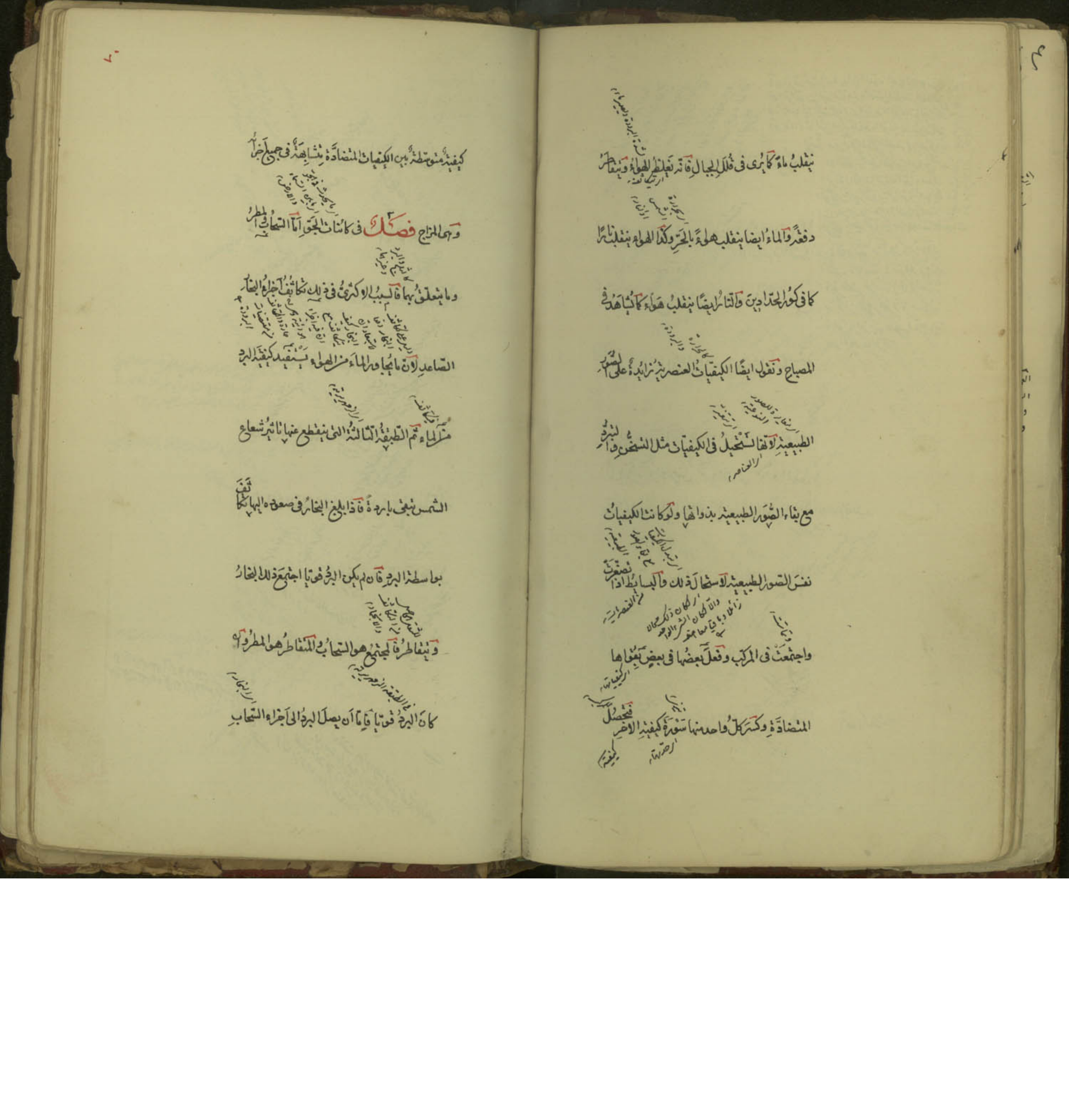


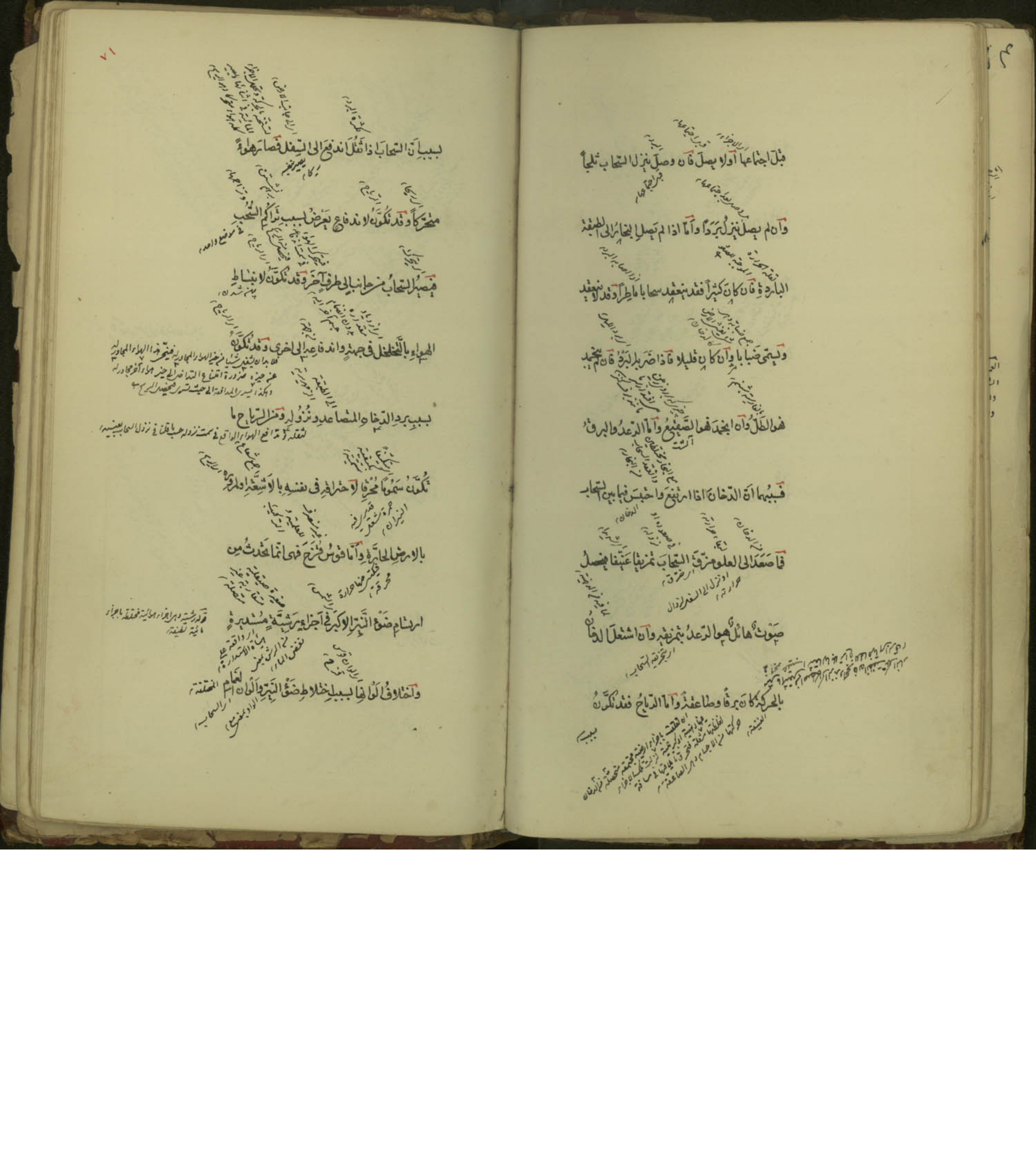
فلا يتبع منه بعض الحركات الجزئية دون بعض وإلا لزم
الترجيح بلا مرجح فمبدأ التحريكات الجزئية له تصورات
جزئية وكل ما له تصور جزئي فهو جسماني لأن الصورة
الجزئية ترتسم وهي أصغر وترتسم وهي أكبر فإما أن يكون
الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصورتين بالحقيقة
أو لاختلاف المأخوذ عنه الصورتان بالصغر والكبر
أو لاختلافهما في المحل من المدرك لا سبيل إلى الأول لأنا نتكلم
في الصورتين من نوع واحد ولا سبيل إلى الثاني لأن
الصورة المختلفة بالصغر والكبر يجوز أن تكون مأخوذة

من خارج فتعين القسم الثالث فتكون الصورة الكبيرة منهما مرتسمة
في محل من المدرك غير ما ارتسمت فيه الصغيرة فينقسم المدرك
لا محالة في الوضع وما هذا شأنه فهو جسماني

الفن الثالث في العنصريات وهو مشتمل على ستة

فصول فصل في البسائط العنصرية وهي أربعة
الماء والأرض والنار والهواء
وكل واحد منها يخالف الآخر في صورته الطبيعية وإلا
لشغل كل واحد منها بالطبع حيز الآخر والتالي باطل
فالمقدم مثله وكل واحد منها قابل للكون والفساد
لأن الماء ينقلب حجراً والحجر ينحل بالحيل ماء وكذا الهواء


ينقلب ماءً كما يرى في قلل الجبال فانه تغلظ الهواء وينقاطر
دفعةً والماء ايضا ينقلب هواءً بالحر وكذا الهواء ينقلب نارا
كما في كور الحدادين والنار ايضا ينقلب هواء كما شاهد في
المصباح ونقول ايضا الكيفيات العنصرية زائدة على الصور
الطبيعية لانها تستحيل في الكيفيات مثل التسخن والتبرد
مع بقاء الصور الطبيعية بذواتها ولو كانت الكيفيات
نفس الصور الطبيعية لاستحال ذلك والبسائط اذا تصغرت
واجتمعت في المركب وفعل بعضها في بعض بقواها
المتضادة وكسر كل واحد منها سورة كيفية الاخر فيحصل
كيفية متوسطة بين الكيفيات المتضادة متشابهة في جميع اجزا
وهي المزاج **فصل** في كائنات الجو اما السحاب والمطر
وما يتعلق بهما فالسبب الاكثري في ذلك تكاثف اجزاء البخار
الصاعد لان ما يجاور الماء من الهواء يستفيد كيفية البرد
من الماء ثم الطبقة الثالثة التي ينقطع عنها تاثير شعاع
الشمس تبقى باردة فاذا بلغ البخار في صعوده اليها تكاثف
بواسطة البرد فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار
وتقاطر فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وان
كان البرد قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب



قبل اجتماعها اولا يصل فان وصل نزل السحاب ثلجا
وان لم يصل نزل بردا واما اذا لم يصل البخار الى الطبقة
الباردة فان كان كثيرا فقد ينعقد سحابا ماطرا وقد لا ينعقد
ويسمى ضبابا وان كان قليلا فاذا ضربه البرد فان لم يجمد
فهو الطل وان انجمد فهو الصقيع واما الرعد والبرق
فسببهما ان الدخان اذا ارتفع واحتبس فيما بين السحاب
فما صعد الى العلو ومزق السحاب تمزيقا عنيفا فحصل
صوت هائل هو الرعد بتمزيقه وان اشتعل الدخان
بالحركة كان برقا وصاعقة واما الرياح فقد تكون
بسبب

بسبب ان السحاب اذا ثقل اندفع الى السفل فصار هواء
متحركا وقد تكون لاندفاع يعرض بسبب تراكم السحب
فيصير السحاب من جانب الى طرف آخر وقد تكون لانبساط
الهواء بالتخلخل في جهة واندفاعه الى اخرى وقد تكون
بسبب برد الدخان المتصاعد ونزوله ومن الرياح ما
تكون سموما محرقا لاحتراقه في نفسه بالاشعة او لمروره
بالارض الحارة واما قوس قزح فهي انما تحدث من
ارتسام ضوء النير الاكبر في اجزاء رشية مستديرة
واختلاف الوانها بسبب اختلاط ضوء النير والوان الغمام المختلفة



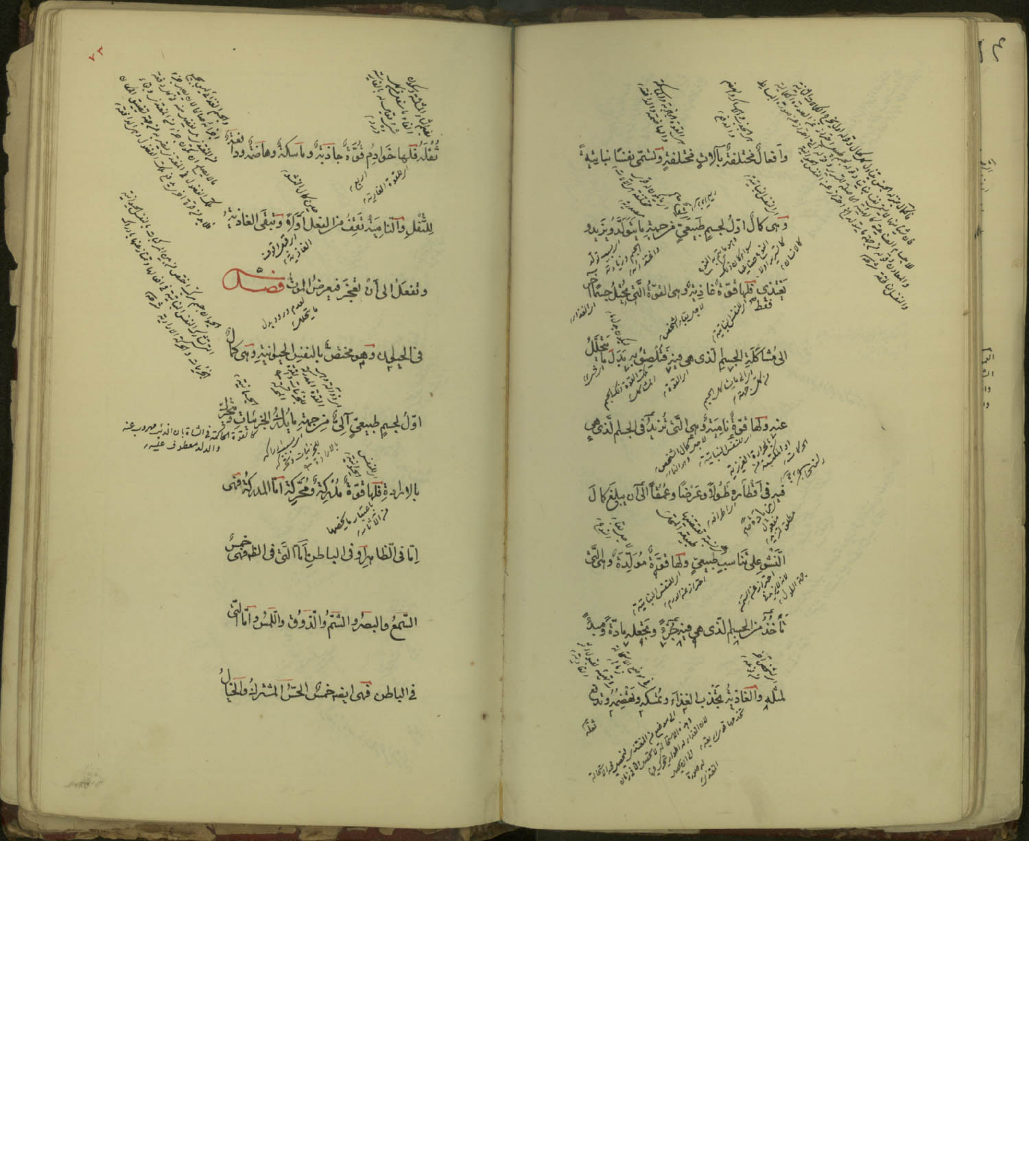
وأما الهالة فإنها إنما تحدث من ارتسام ضوء النير في أجزاء
رشية متصغرة وأما الشهب فسببها أن الدخان إذا
بلغ حيز النار وكان لطيفاً اشتعل فيه النار فانقلب إلى
النارية ويلتهب بسرعة حتى يرى كالمنطفي وأما الزلزلة
وانفجار العيون فاعلم أن البخار إذا احتبس في الأرض
يميل إلى جهة ويبرد بها فينقلب مياها مختلطة بأجزاء بخارية
فإذا كثر بحيث لا يسعه الأرض أوجب انشقاق الأرض
وانفجر منها العيون وإذا غلظ البخار بحيث لا ينفذ في مجاري
الأرض ولم يمكنه النفوذ تزلزل الأرض

فصل

في المعادن الأبخرة والأدخنة المحتبسة في الأرض إذا
لم تكن كثيرة اختلطت على ضروب من الاختلاطات المختلفة
في الكم والكيف فيتكون منها الأجسام المعدنية فإن غلب
البخار على الدخان يتولد اليشم والبلور والزيبق والزرنيخ
والرصاص وإن غلب الدخان يتولد الزاج والملح
والكبريت والنوشادر ثم من اختلاط بعض هذه
مع بعض تتولد الأجسام الأرضية المنطرقة
مثل الذهب والفضة

فصل

في النبات
وله قوة عديمة الشعور وتصدر عنها حركات



وأما المختلفة بالآلات مختلفة وتسمى نفسا نباتية

وهي كمال أول لجسم طبيعي من جهة ما يتولد ويزيد

ويغتذي ولها قوة غاذية وهي القوة التي تحيل جسما آخر

إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصقه بدل ما يتحلل

عنه ولها قوة نامية وهي التي تزيد في الجسم الذي هي

فيه في أقطاره طولا وعرضا وعمقا إلى أن يبلغ كمال

النشو على تناسب طبيعي ولها قوة مولدة وهي التي

تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا وتجعله مادة ومبدأ

لمثله والغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع

ثفله فلها خوادم قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة

للثفل والنامية تقف من الفعل أولا وتبقى الغاذية

وتفعل إلى أن تعجز فيعرض الموت **فصل**

في الحيوان وهي مختصة بالنفس الحيوانية وهي كمال

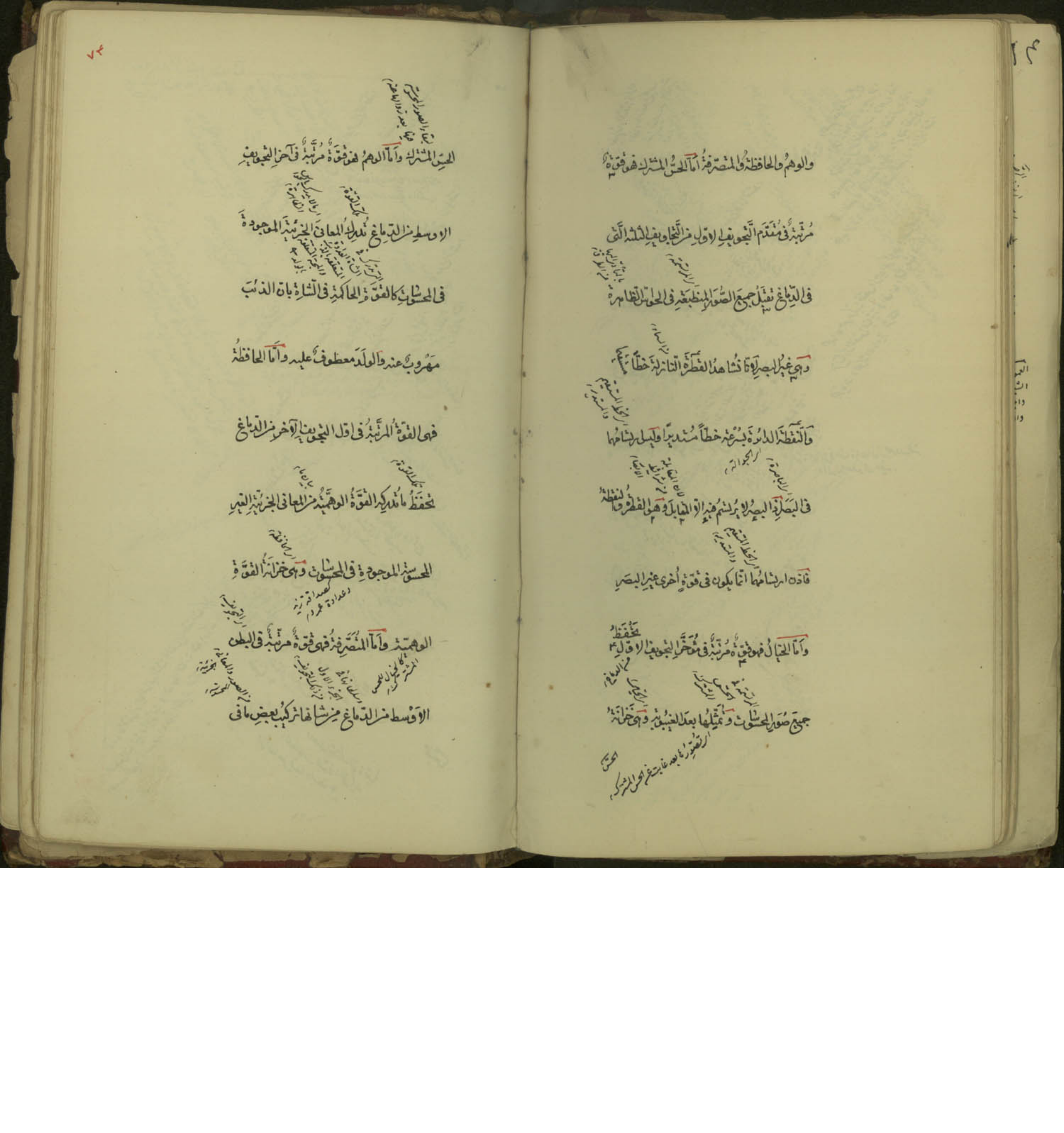
أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك

بالإرادة فلها قوة مدركة ومحركة أما المدركة فهي

إما في الظاهر أو في الباطن أما التي في الظاهر فهي خمس

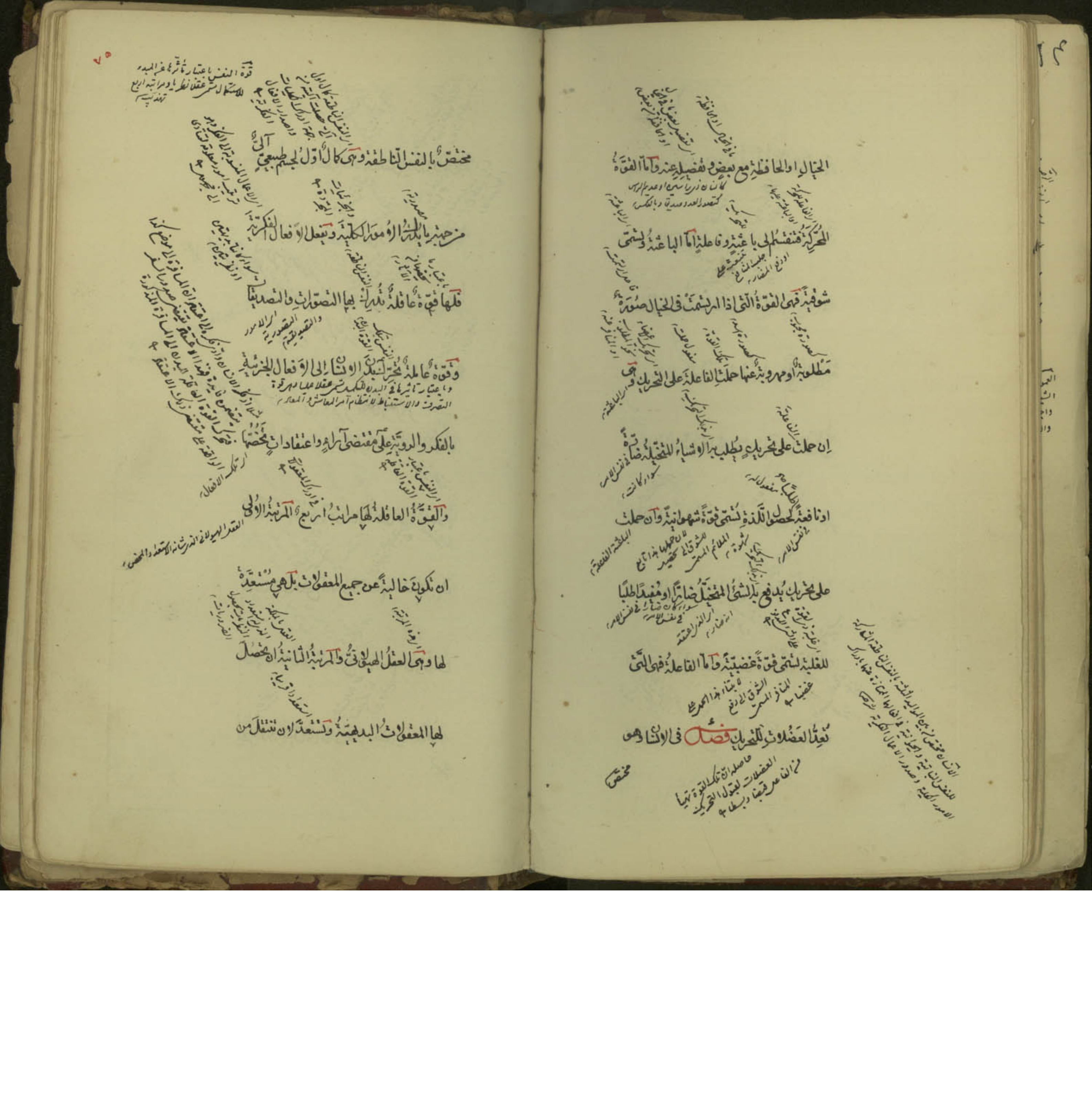
السمع والبصر والشم والذوق واللمس وأما التي

في الباطن فهي أيضا خمس الحس المشترك والخيال



والوهم والحافظة والمتصرفة اما الحس المشترك فهو قوة
مرتبة في مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلاثة التي
في الدماغ تقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة
وهي غير البصر لانا نشاهد القطرة النازلة خطا مستقيما
والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا وليس ارتسامها
في البصر لان البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهو القطرة والنقطة
فاذن ارتسامها انما يكون في قوة اخرى غير البصر
واما الخيال فهو قوة مرتبة في مؤخر التجويف الاول تحفظ
جميع صور المحسوسات وتمثلها بعد الغيبوبة وهي خزانة

الحس المشترك واما الوهم فهو قوة مرتبة في آخر التجويف
الاوسط من الدماغ تدرك المعاني الجزئية الموجودة
في المحسوسات كالقوة الحاكمة في الشاة بان الذئب
مهروب عنه والولد معطوف عليه واما الحافظة
فهي القوة المرتبة في اول التجويف الآخر من الدماغ
تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الجزئية الغير
المحسوسة الموجودة في المحسوسات وهي خزانة القوة
الوهمية واما المتصرفة فهي قوة مرتبة في البطن
الاوسط من الدماغ من شانها تركيب بعض ما في



الخيال او الحافظة مع بعض تفصيل عنده واما القوة

المحركة فتنقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة فتسمى

شوقية فهي القوة التي اذا ارتسمت في الخيال صورة

مطلوبة او مهروب عنها حملت الفاعلة على التحريك وهي

ان حملت على تحريك يطلب به الاشياء المتخيلة ضارة

او نافعة لحصول اللذة تسمى قوة شهوانية وان حملت

على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا او مفسدا طلبا

للغلبة تسمى قوة غضبية واما الفاعلة فهي التي

تعد العضلات للتحريك فصل في الانسان هو

مختص

مختص بالنفس الناطقة وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي

من حيث انه يدرك الامور الكلية ويفعل الافعال الفكرية

فلها قوة عاقلة تدرك بها التصورات والتصديقات

وقوة عاملة تحرك البدن الى الافعال الجزئية

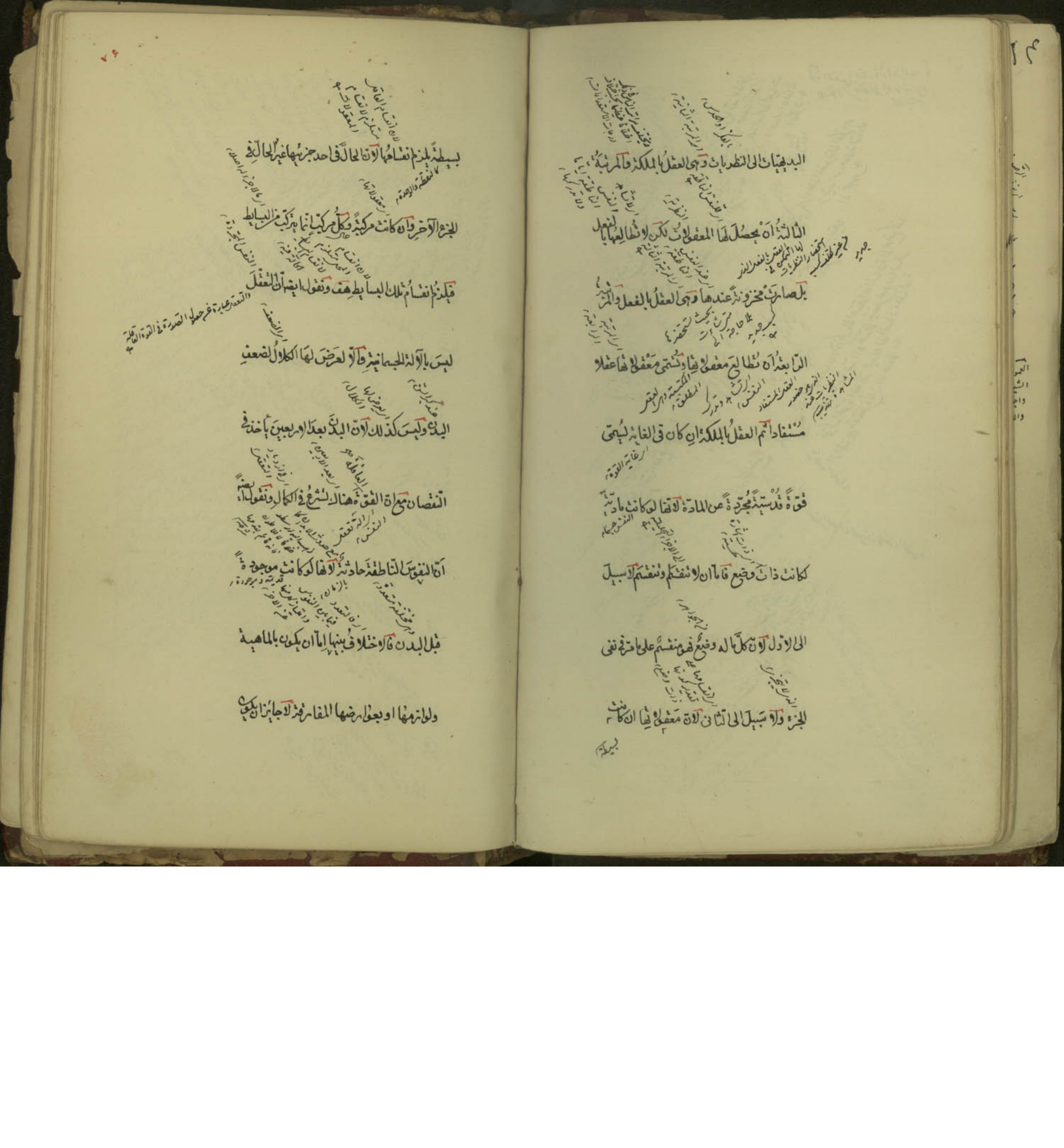
بالفكر والروية على مقتضى آراء واعتقادات تخصها

والقوة العاقلة لها مراتب اربع المرتبة الاولى

ان تكون خالية عن جميع المعقولات بل هي مستعدة

لها وهي العقل الهيولاني والمرتبة الثانية ان تحصل

لها المعقولات البديهية وتستعد لان تنتقل من



البديهيات الى النظريات وهي العقل بالملكة والمرتبة

الثالثة ان يحصل لها المعقولات لكن لا تطالعها بالفعل

بل صارت مخزونة عندها وهي العقل بالفعل والمرتبة

الرابعة ان تطالع معقولاتها وتسمى معقولاتها عقلا

مستفادا ثم العقل بالملكة ان كان في الغاية يسمى

قوة قدسية مجردة عن المادة لانها لو كانت مادية

كانت ذات وضع فاما ان لا تنقسم وتنقسم لا سبيل

الى الاول لان كل ما له وضع فهو منقسم على ما مر في نفي

الجزء ولا سبيل الى الثاني لان معقولها ان كانت

بسيطة

بسيطة يلزم انقسامها لان الحال في احد جزئيها غير الحال في

الجزء الآخر وان كانت مركبة وكل مركب انما يتركب من البسائط

فيلزم انقسام تلك البسائط هف ونقول ايضا ان التعقل

ليس بالآلة الجسمانية والا لعرض لها الكلال لضعف

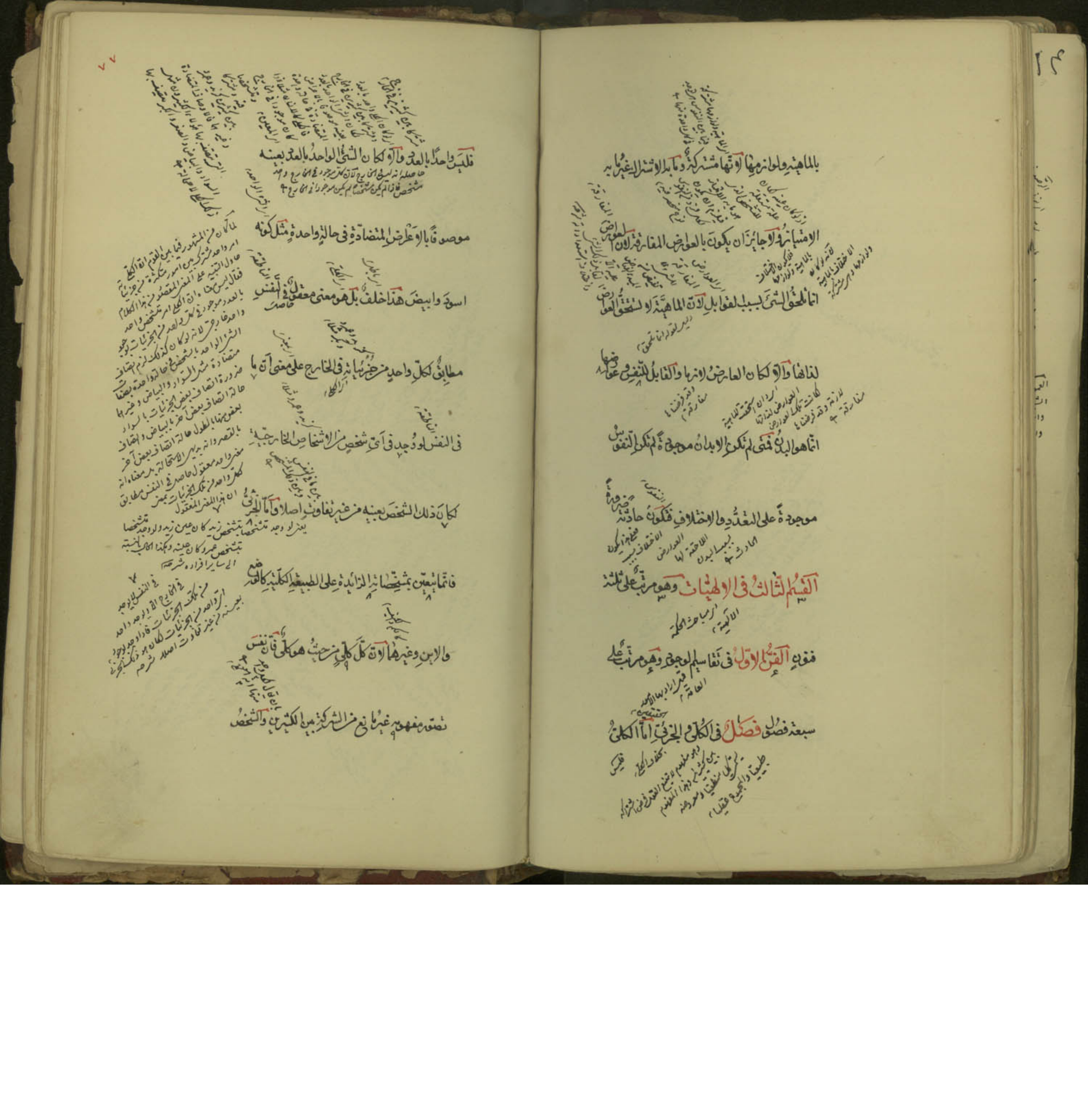
البدن وليس كذلك لان البدن بعد الاربعين ياخذ في

النقصان مع ان القوة هناك تشرع في الكمال ونقول ايضا

ان النفوس الناطقة حادثة لانها لو كانت موجودة

قبل البدن فالاختلاف بينها اما ان يكون بالماهية

ولوازمها او بعوارضها المفارقة لا جائز ان يكون



بالماهية ولوازمها او انها مشتركة وما به الاشتراك غير ما به

الامتياز ولا جائز ان يكون بالعوارض المفارقة لان العوارض

انما تلحق الشيء بسبب القوابل لا لذات الماهية او لتتحقق العوارض

لذاتها ولو كان العارض لازما والقابل للنفس عوارضها

انما هو البدن فمتى لم تكن الابدان موجودة لم تكن النفوس

موجودة على التعدد والاختلاف فتكون حادثة ضرورة

القسم الثالث في الالهيات وهو مرتب على ثلثة

فنون **الفن الاول** في تقاسيم الوجود وهو مرتب على

سبعة فصول **فصل** في الكلي والجزئي اما الكلي

فليس واحدا بالعدد ولو كان الشيء الواحد بالعدد بعينه

موصوفا بالاعراض المتضادة في حالة واحدة مثل كونه

اسود وابيض هذا خلف بل هو معنى معقول في النفس

مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج على معنى ان ما

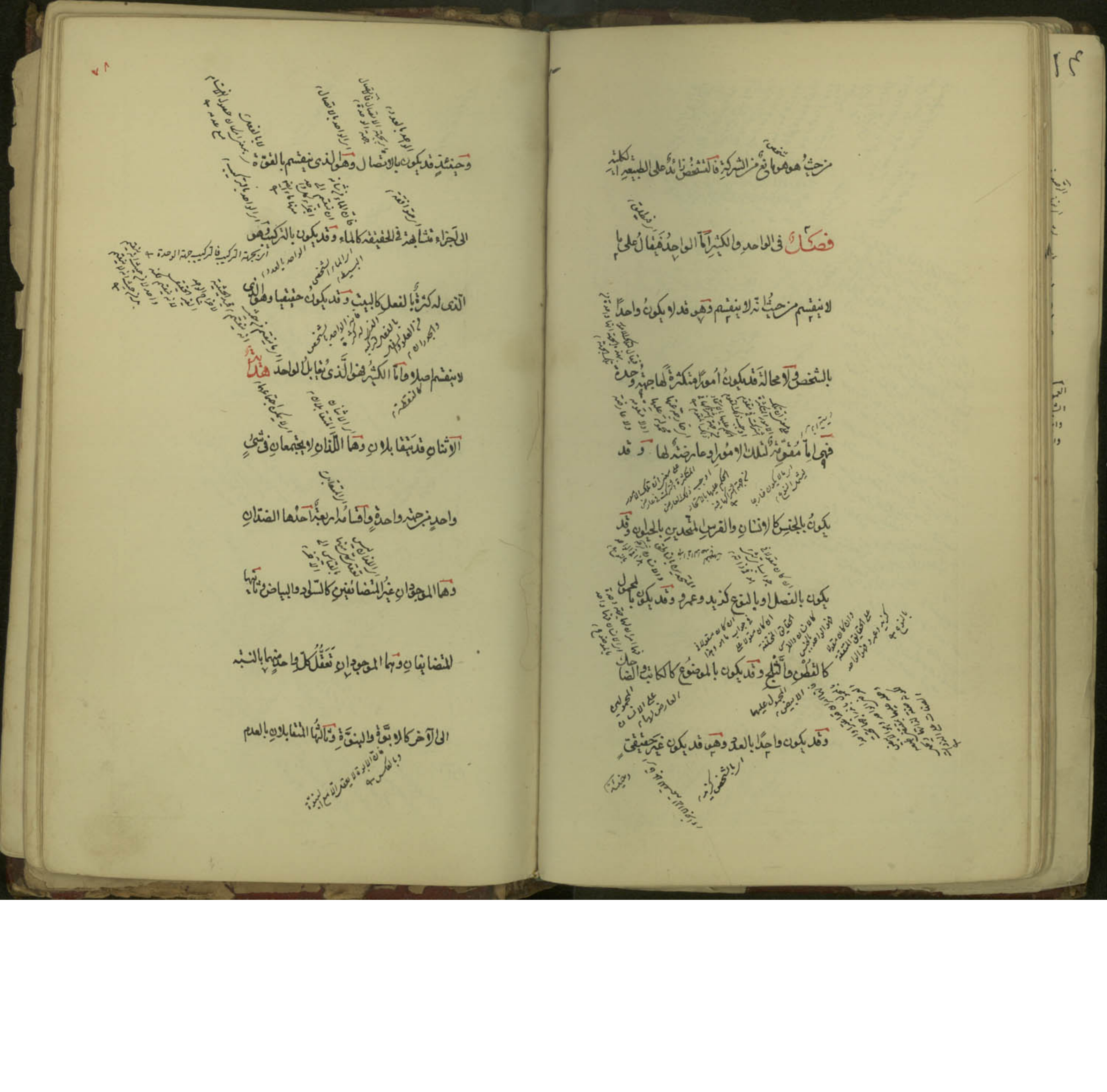
في النفس لو وجد في اي شخص من الاشخاص الخارجية

لكان ذلك الشخص بعينه من غير تفاوت اصلا واما الجزئي

فانما يتعين بمشخصاته الزائدة على الطبيعة الكلية كالقدر

والاين وغيرهما اذ كل كلي من حيث هو كلي فان نفس

تصور مفهومه غير مانع من الشركة بين الكثيرين والشخص



من حيث هو هو مانع من الشركة فالتشخص زائد على الطبيعة الكلية

فصل في الواحد والكثير اما الواحد فقد يقال على ما

لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم وهو قد لا يكون واحدا

بالشخص لا محالة فقد يكون امورا متكثرة لها جهة وحدة

فهي اما مقومة لتلك الامور او عارضة لها وقد

يكون بالجنس كالانسان والفرس المتحدين بالحيوان وقد

يكون بالفصل او بالنوع كزيد وعمرو وقد يكون بالمحمول

كالقطن والثلج وقد يكون بالموضوع كالكاتب والضاحك

وقد يكون واحدا بالعدد وهو قد يكون غير حقيقي

وحينئذ قد يكون بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة

الى اجزاء متشابهة في الحقيقة كالماء وقد يكون بالتركيب وهو

الذي له كثرة بالفعل كالبيت وقد يكون حقيقيا وهو الذي

لا ينقسم اصلا واما الكثير فهو الذي يقابل الواحد هذا

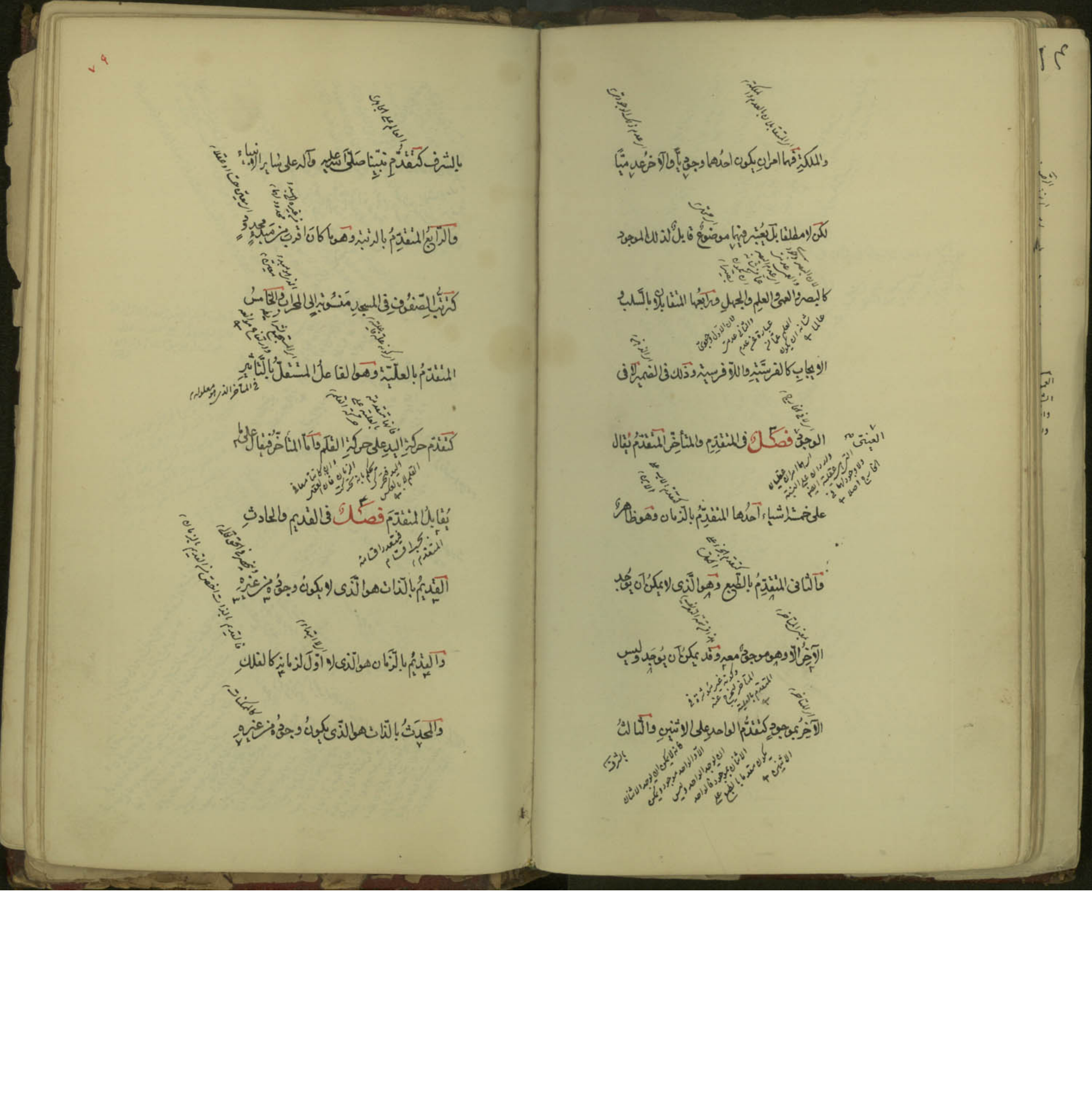
الاثنان قد يتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان في شيء

واحد من جهة واحدة واقسامه اربعة احدها الضدان

وهما الموجودان غير المتضائفين كالسواد والبياض وثانيها

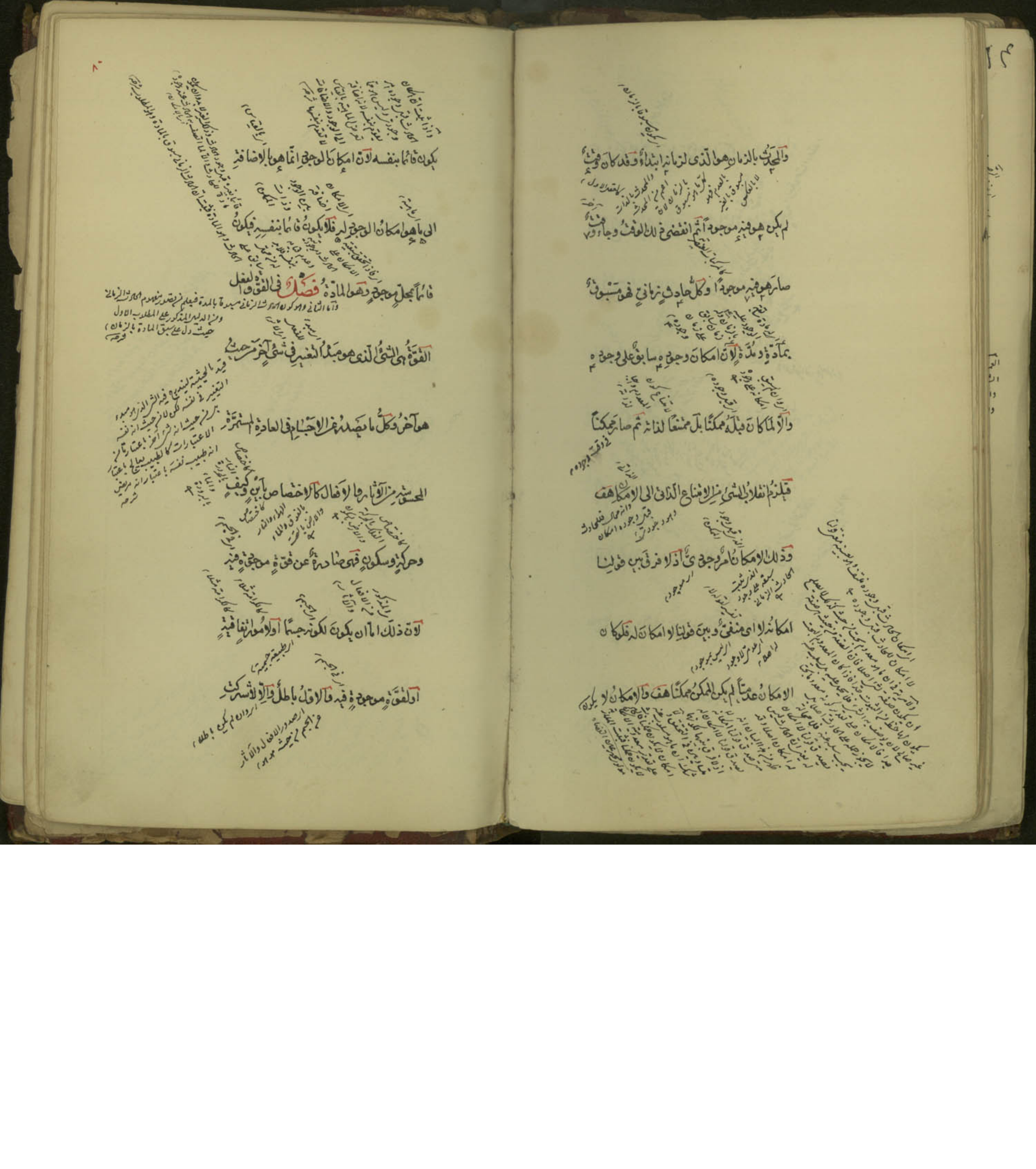
المتضايفان وهما الموجودان تعقل كل واحد منهما بالنسبة

الى الآخر كالابوة والبنوة وثالثها المتقابلان بالعدم



والملكة فهما امران يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا
لكن لا مطلقا بل يعتبر فيها موضوع قابل لذلك الوجودي
كالبصر والعمى والعلم والجهل ورابعها المتقابلان بالسلب
والايجاب كالفرسية واللافرسية وذلك في القضايا في
الوجود **فصل** في المتقدم والمتأخر المتقدم يقال
على خمسة اشياء احدها المتقدم بالزمان وهو ظاهر
والثاني المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد
الآخر الا وهو موجود وقد يمكن ان يوجد وليس
الآخر بموجود كتقدم الواحد على الاثنين والثالث

بالشرف كتقدم نبينا صلى الله عليه وآله على سائر الانبياء
والرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدأ محدود
كترتيب الصفوف في المسجد منسوبة الى المحراب والخامس
المتقدم بالعلية وهو الفاعل المستقل بالتأثير
كتقدم حركة اليد على حركة القلم واما المتأخر فهو
ما يقابل المتقدم **فصل** في القديم والحادث
القديم بالذات هو الذي لا يكون وجوده من غيره
والقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمانه كالفلك
والحادث بالذات هو الذي يكون وجوده من غيره

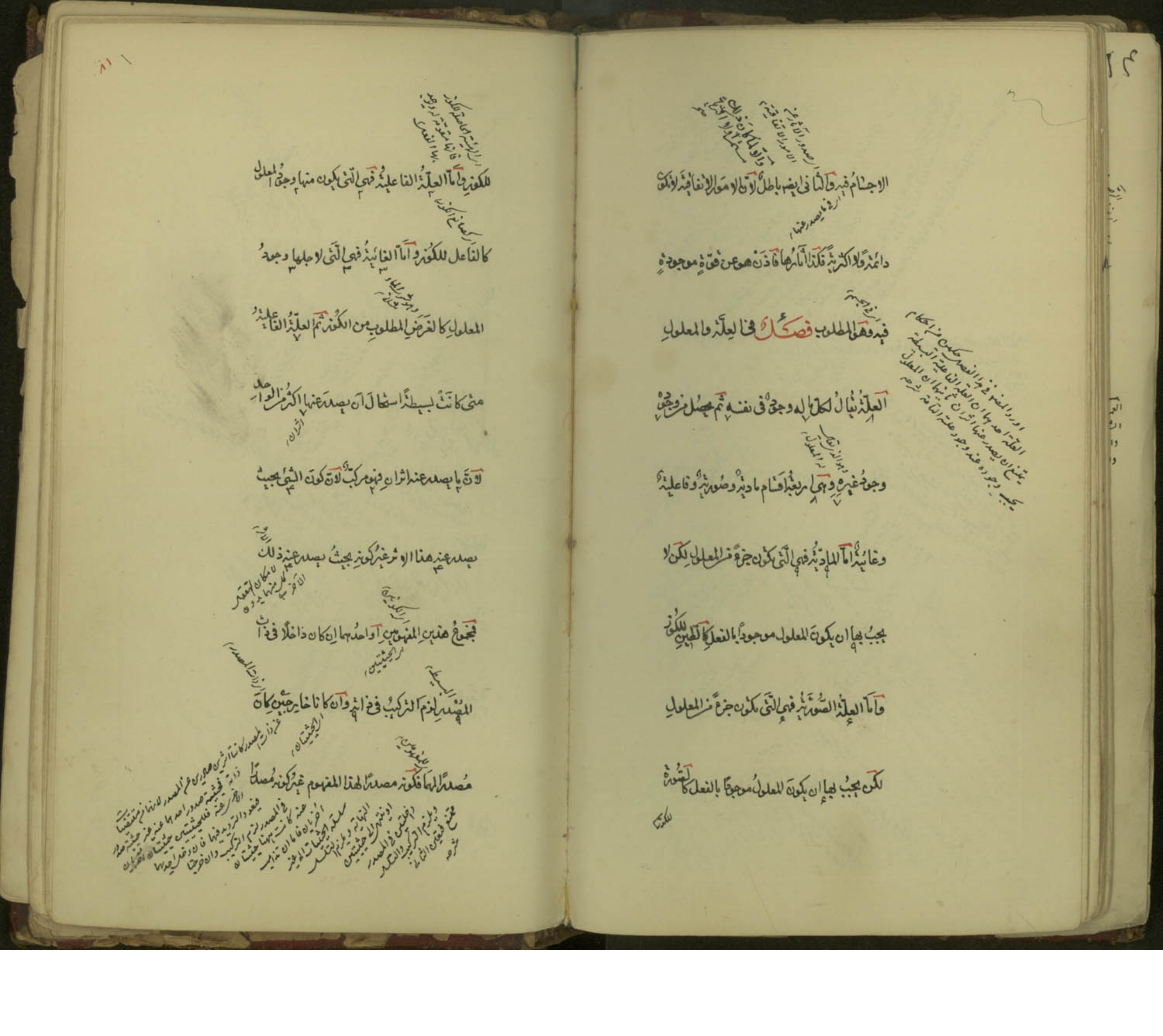


والحادث بالزمان هو الذي لزمانه ابتداء أو قد كان وقت
لم يكن هو فيه موجودا ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت
صار هو فيه موجودا وكل حادث زماني فهو مسبوق
بمادة ومدة لان امكان وجوده سابق على وجوده
والا لكان قبله ممكنا بل ممتنعا لذاته ثم صار ممكنا
فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان هف
وذلك الامكان امر وجودي اذ لا فرق بين قولنا
امكانه لا اي منفي وبين قولنا لا امكان له فلو كان
الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا هف والامكان لا يكون

يكون قائما بنفسه لان امكان الوجود انما هو بالاضافة
الى ما هو امكان الوجود له فلا يكون قائما بنفسه فيكون
قائما بمحل موجود وهو المادة

فصل في القوة والفعل

القوة هي الشيء الذي هو مبدأ التغير في شيء آخر من حيث
هو آخر وكل ما يصدر من الاجسام في العادة المستمرة
المحسوس من الآثار والافعال كالاختصاص بأين وكيف
وحركة وسكون فهي صادرة عن قوة موجودة فيه
لان ذلك اما أن يكون لكونه جسما أو لامور انضافت اليه
او لقوة موجودة فيه فالاول باطل والا لاشترك



الاجسام فيه وكذا في بعض باطل لا تأثر الامور الاتفاقية لا تكون
دائمة ولا اكثرية فكذا آثارها فاذن هو عن قوة موجودة
فيه وهي المطلوب فصل في العلة والمعلول
العلة ما يكون لها وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده
وجود غيره وهي مرتبة اقسام مادية وصورية وفاعلية
وغائية اما المادية فهي التي تكون جزءا من المعلول لكن لا
يجب بها ان يكون المعلول موجودا بالفعل كالخشب للكرسي
واما العلة الصورية فهي التي تكون جزءا من المعلول
لكن يجب بها ان يكون المعلول موجودا بالفعل كالهيئة
للكرسي

للكرسي واما العلة الفاعلية فهي التي يكون منها وجود المعلول
كالنجار للكرسي واما الغائية فهي التي لاجلها وجد
المعلول كالغرض المطلوب من الكرسي ثم العلة الفاعلية
متى كانت بسيطة استحال ان يصدر عنها اكثر من الواحد
لان ما يصدر عنه اثران فهو مركب لان كون الشيء بحيث
يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك
فمجموع هذين المفهومين او احدهما ان كان داخلا في ذات
المصدر لزم التركيب في ذاته وان كانا خارجين كانا
مصدرا لهما فكونه مصدرا لهذا المفهوم غير كونه مصدرا

لذلك فينتهي لا محالة الى ما يوجب التركيب الكثرة في الذات و

نقول ايضا ان المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة

اعني عند تحقق جملة الامور المعتبرة في تحققه لانه لو لم يكن

واجب الوجود ح فاما ان يكون ممتنع الوجود وهو محال والا

لما وجد او ممكن الوجود فيحتاج الى مرجح يخرجه من القوة الى

الفعل فلا يكون جملة الامور المعتبرة في وجوده وقد فرضناها

حاصلة هف فثبت ان المعلول يجب وجوده عند تحقق العلة

التامة فيكون واجبا لغيره ممكنا بالذات لانا لو اعتبرنا ماهيته

من حيث هي هي لا يجب لها الوجود ولا العدم **هداية**

كون الشيء موجودا اوليا في تأثير العلة الفاعلية فيه لان الشيء

اذا كان معدوما ثم وجد فاما ان توصف العلة بكونها

مفيدة لوجوده حالة العدم او حالة الوجود او في الحالين

جميعا والا لزم اجتماع الوجود والعدم هف فاذن تفيد

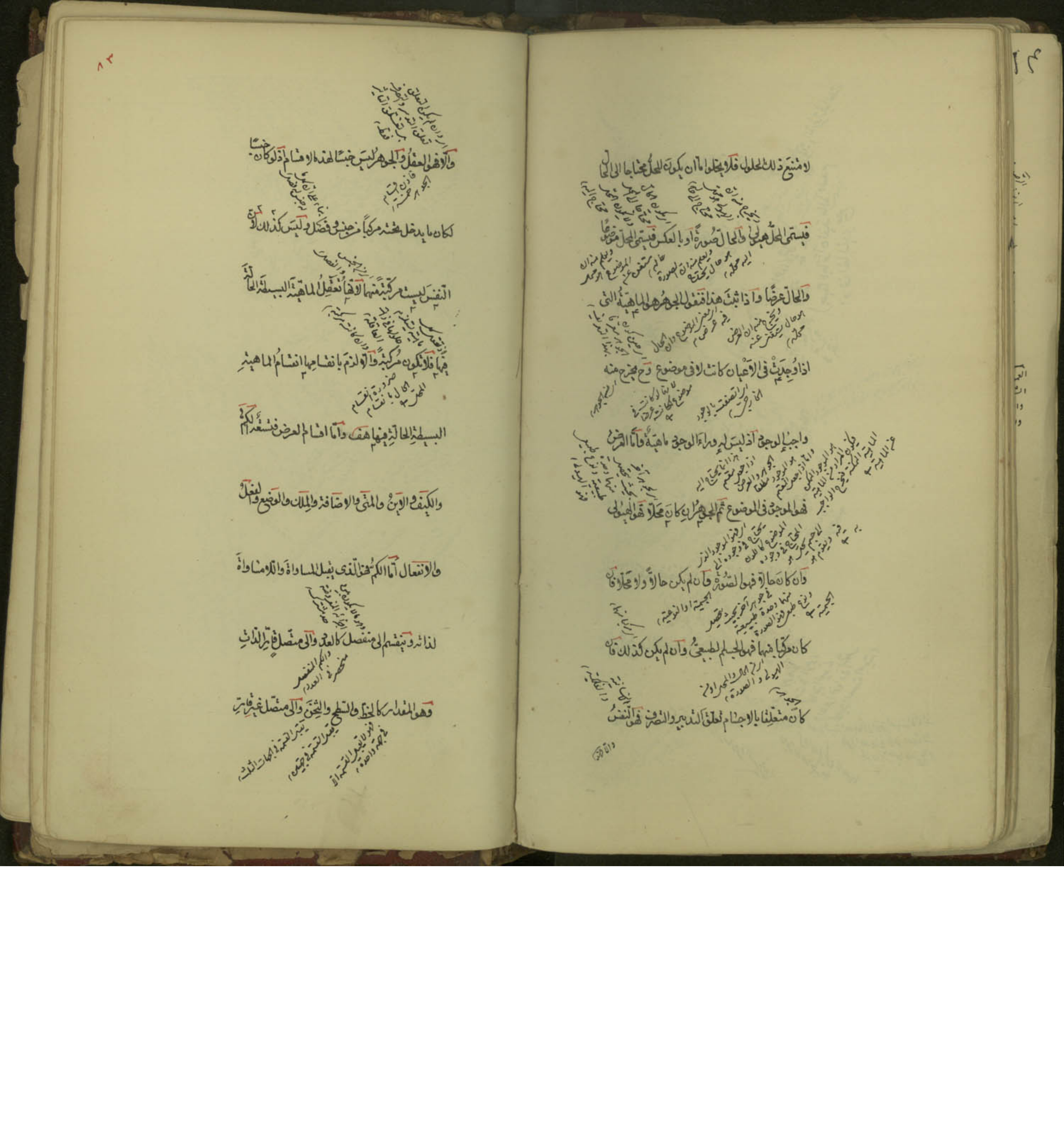
وجوده حالة وجوده المفاد فكون الشيء موجودا اوليا في

كونه معلولا **فصل** في الجوهر والعرض كل موجود

فاما ان يكون مختصا بشيء ساريا فيه او لا يكون فالاول

الحال هو القسم الاول والشيء الساري حالا والمسري فيه

محلا ولا بد ان يكون لاحدهما حاجة الى صاحبه والا



لا منتج ذلك الحلول فلا يخلو إما أن يكون المحل محتاجا إلى الحال

فيسمى المحل هيولى والحال صورة أو بالعكس فيسمى المحل موضوعا

والحال عرضا وإذا ثبت هذا فنقول الجوهر هو الماهية التي

إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وح يخرج منه

واجب الوجود إذ ليس له وراء الوجود ماهية وأما العرض

فهو الموجود في الموضوع ثم الجوهر إن كان محلا فهو الهيولى

وإن كان حالا فهو الصورة وإن لم يكن حالا ولا محلا فإن

كان مركبا منهما فهو الجسم الطبيعي وإن لم يكن كذلك فإن

كان متعلقا بالأجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس

وإلا فهو العقل والجوهر ليس جنسا لهذه الأقسام إذ لو كان جنسا

لكان ما يدخل تحته مركبا من جنس وفصل وليس كذلك لأن

العقل والنفس ليستا مركبتين منهما لأنها نعقل الماهية البسيطة الحالة

فيهما فلا تكون مركبة وإلا لزم بانقسامها انقسام الماهية

البسيطة الحالة فيها هف وأما أقسام العرض فتسعة الكم

والكيف والأين والمتى والإضافة والملك والوضع والفعل

والانفعال أما الكم فهو الذي يقبل المساواة واللامساواة

لذاته وينقسم إلى منفصل كالعدد وإلى متصل قار الذات

وهو المقدار كالخط والسطح والثخن وإلى متصل غير قار



الذات وهو الزمان واما الكيف فهو هيئة في شيء لا يقتضي لذاته

قسمة ولا نسبة وينقسم الى كيفيات محسوسة راسخة كحلاوة

العسل وملوحة ماء البحر وغير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل والى

كيفيات نفسانية وهي حالات كالكتابة في ابتداء الحالة وملكات

كالكتابة بعد الترسخ والعلم وغيره ذلك والى كيفيات استعدادية

نحو اللدونة كالصلابة ونحو اللاانفعال كاللين والى كيفيات

مختصة بالكميات كالمثلثية والمربعية والزوجية والفردية واما

الاين فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان واما

متى فهو حالة للشيء بسبب حصوله في الزمان واما الاضافة

فهي حالة

فهي حالة نسبية متكررة كالابوة والبنوة واما الملك فهو حالة

تحصل للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص

متعمما ومتقمصا واما الوضع فهو هيئة حاصلة للشيء بسبب

نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسبتها الى الامور

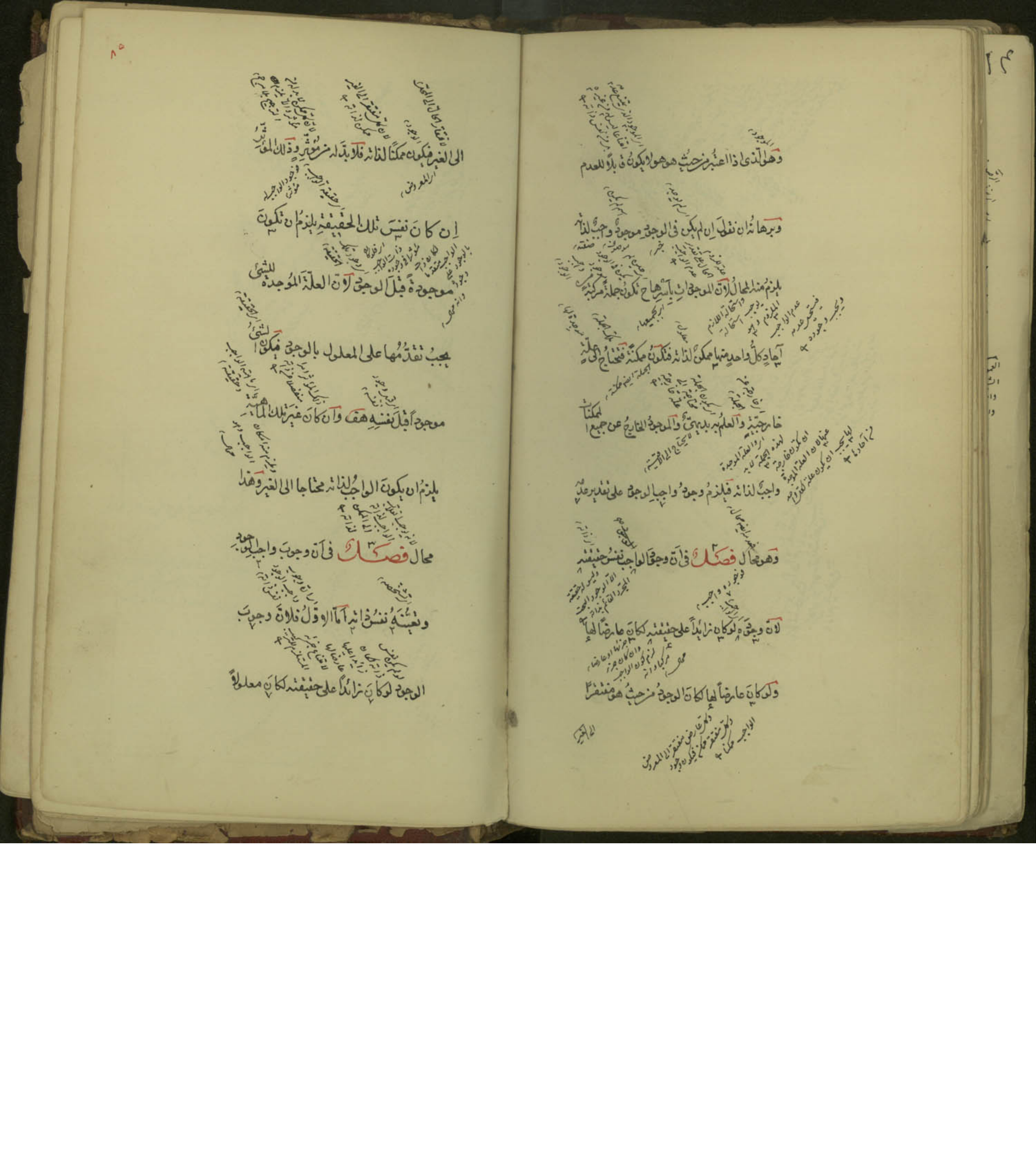
الخارجية كالقيام والقعود واما الفعل فهو حالة تحصل

للشيء بسبب تاثيره في غيره كالقاطع ما دام يقطع و

اما الانفعال فهو حالة تحصل للشيء بسبب تاثره عن

غيره الفن الثاني في العلم بالصانع وهو مشتمل

على عشرة فصول فصل في اثبات الواجب لذاته



وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو هو لا يكون قابلا للعدم

وبرهانه ان نقول ان لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته

يلزم منه المحال لان الموجودات باسرها حينئذ تكون جملة مركبة من

آحاد كل واحد منها ممكن لذاته فتكون ممكنة فتحتاج الى علة

خارجية والعلم به بديهي والموجود الخارج عن جميع الممكنات

واجب لذاته فيلزم وجود واجب الوجود على تقدير عدمه

وهو محال **فصل** في ان وجود الواجب نفس حقيقته

لان وجوده لو كان زائدا على حقيقته لكان عارضا لها

ولو كان عارضا لها لكان الوجود من حيث هو مفتقرا

الى الغير فيكون ممكنا لذاته فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر

ان كان نفس تلك الحقيقة يلزم ان تكون

موجودة قبل الوجود لان العلة الموجدة للشيء

يجب تقدمها على المعلول بالوجود فيكون الشيء

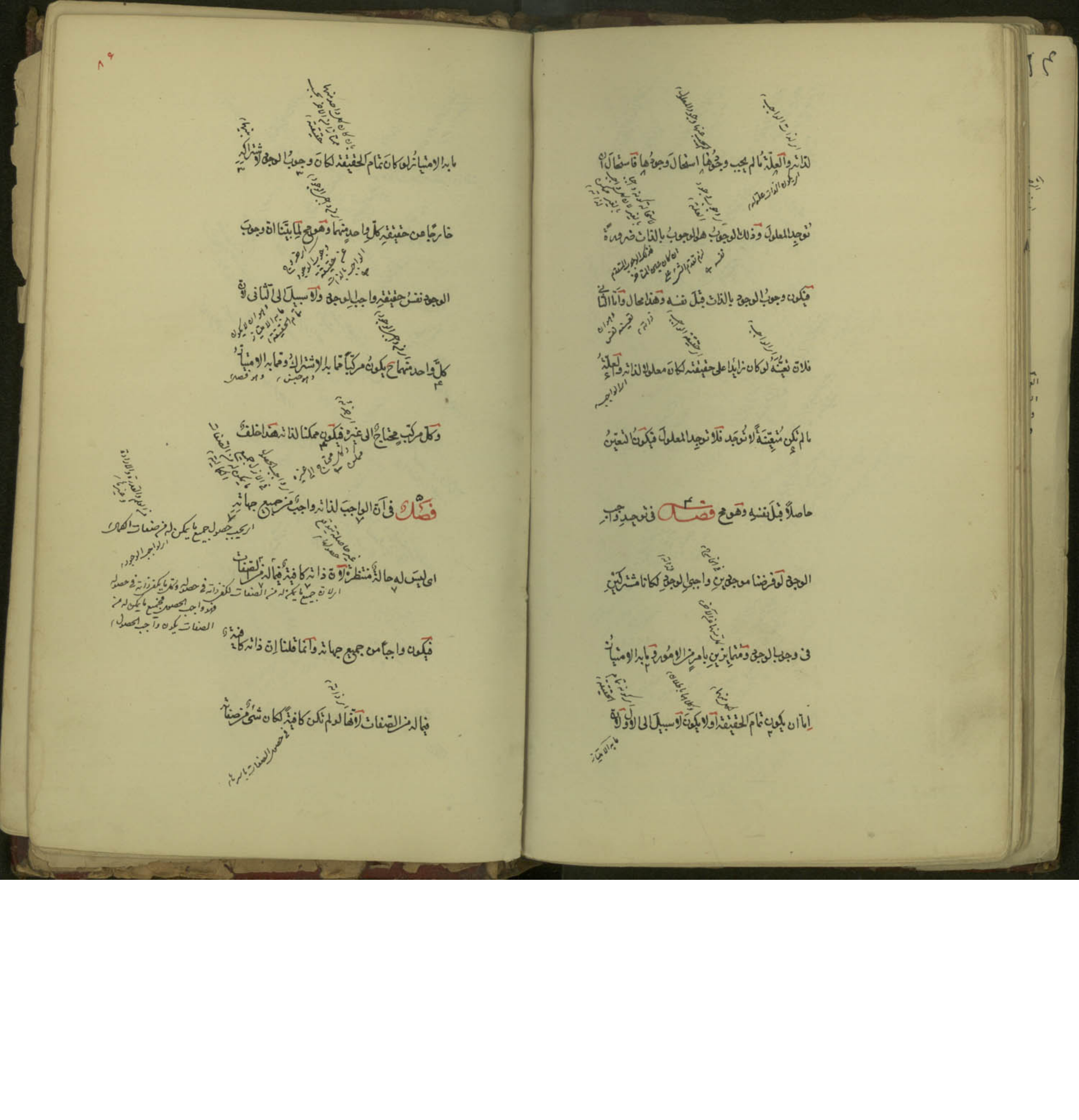
موجودا قبل نفسه هف وان كان غير تلك الماهية

يلزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا الى الغير وهذا

محال **فصل** في ان وجوب واجب الوجود

وتعينه نفس ذاته اما الاول فلان وجوب

الوجود لو كان زائدا على حقيقته لكان معلولا



لذاته والعلة ما لم يجب وجودها استحال وجودها فاستحال ان
توجد المعلول وذلك الوجوب هو الوجوب بالذات ضرورة
فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه وهذا محال واما الثاني
فلان تعينه لو كان زائدا على حقيقته لكان معلولا لذاته او لعلة
ما لم تكن متعينة لا توجد فلا توجد المعلول فيكون التعين
حاصلا قبل نفسه وهو محال **فصل** في توحيد واجب
الوجود لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين
في وجوب الوجود ومتمايزين بامر من الامور فما به الامتياز
اما ان يكون تمام الحقيقة او لا يكون لا سبيل الى الاول لان

ما به الامتياز لو كان تمام الحقيقة لكان وجوب الوجود لاشتراكه
خارجا من حقيقة كل واحد منهما وهو محال لما بينا ان وجوب
الوجود نفس حقيقة واجب الوجود ولا سبيل الى الثاني لان
كل واحد منهما حينئذ يكون مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز
وكل مركب محتاج الى غيره فيكون ممكنا لذاته هذا خلف
فصل في ان الواجب لذاته واجب من جميع جهاته
اي ليس له حالة منتظرة لان ذاته كافية فيما له من الصفات
فيكون واجبا من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته كافية
فيما له من الصفات لانها لو لم تكن كافية لكان شيء من صفاته



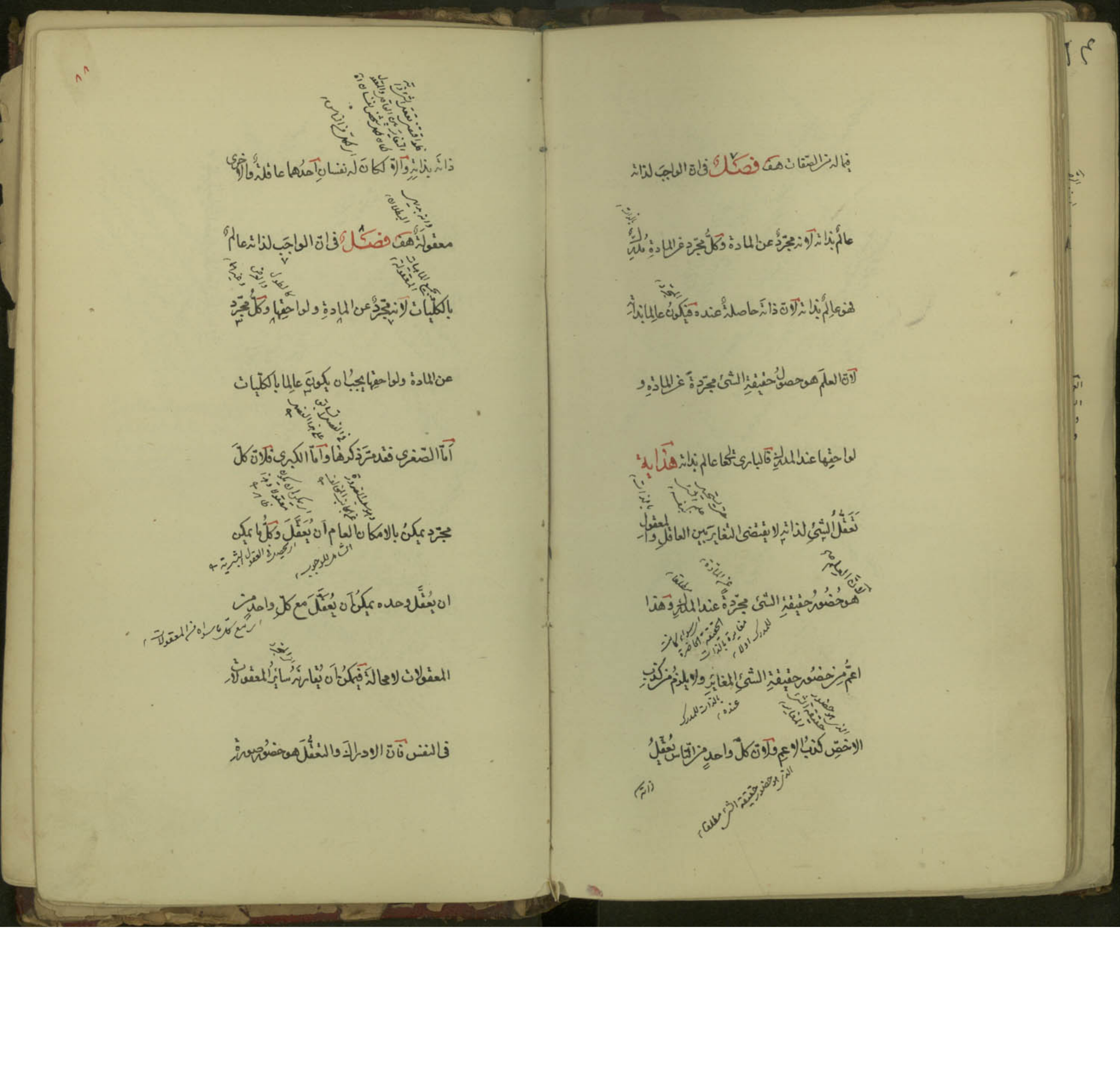
من غيره فيكون حضور ذلك الغير علة لوجود تلك الصفة و
غيبته علة لعدمها ولو كان كذلك لم يكن ذاته اذا اعتبرت
من حيث هي هي بلا شرط ان يجب لها الوجود لانها اما
ان يجب مع وجود تلك الصفة او مع عدمها فان كان مع
وجود تلك الصفة لم يكن وجودها من حضور غيره وان
كان مع عدمها لم يكن عدمها من غيبته واذا لم يجب
وجودها بلا شرط لم يكن الواجب واجبا لذاته هف

فصل في ان الواجب لذاته لا يشارك الممكنات في

وجوده لانه لو كان مشاركا للممكنات في وجوده فالوجود

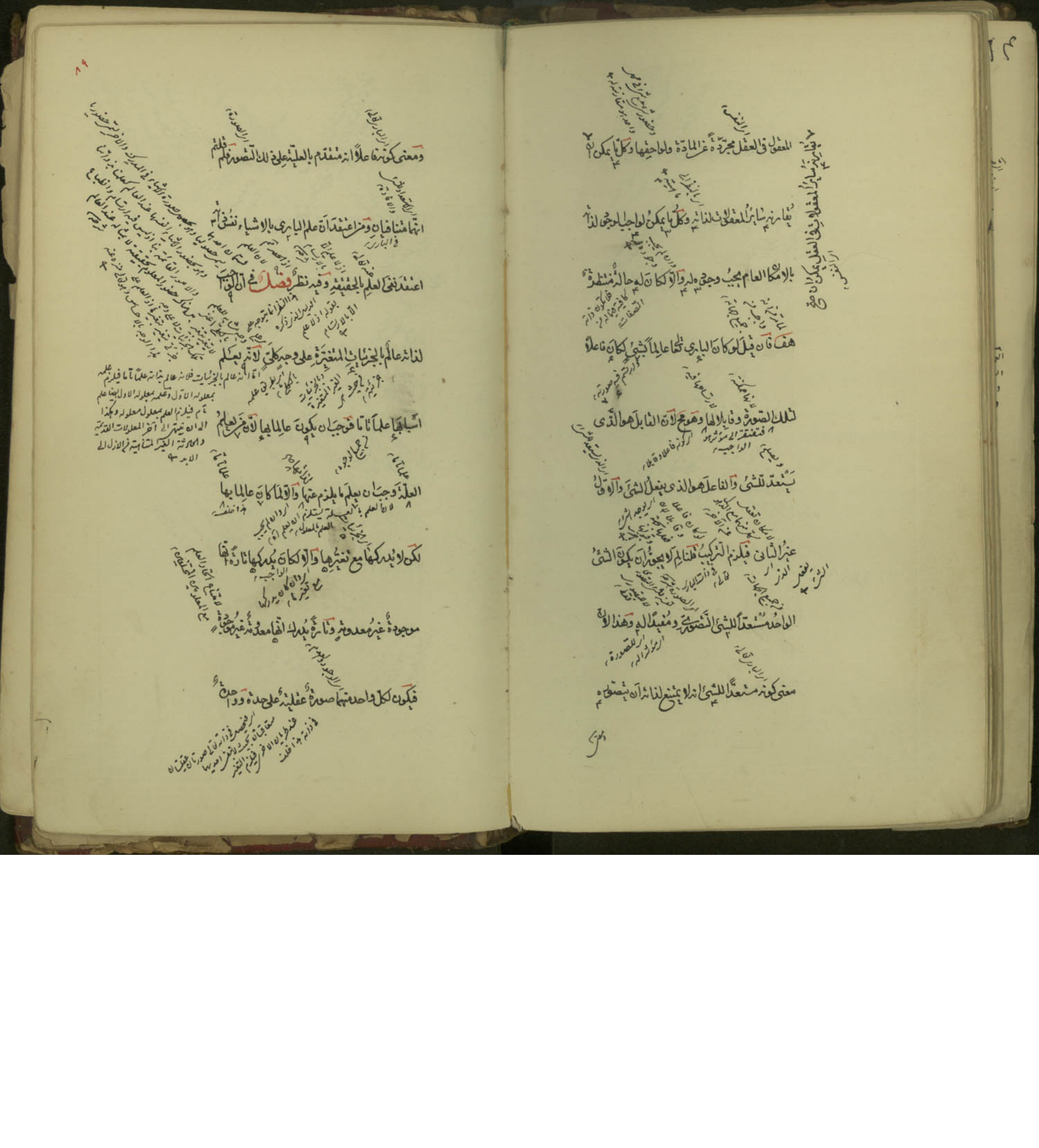
المطلق

المطلق من حيث هو هو اما ان يجب له التجرد او اللاتجرد
او لا يجب له شيء منهما فان وجب له التجرد وجب ان يكون
وجود الممكنات باسرها مجردا غير عارض للماهيات
وهو محال لانا نعقل المسبع مع الشك في وجوده الخارجي
فلو كان وجوده نفس حقيقته لكان الشيء الواحد معلوما
ومشكوكا في حالة واحدة وهو مح وان وجب له اللاتجرد
لما كان وجود الباري تعالى مجردا هف وان لم يجب له شيء
منهما لكان كل واحد منهما ممكنا له فيكون لعلة فيلزم
افتقار واجب الوجود في تجرده الى غيره فلا يكون ذاته كافيا



فيما له من الصفات هف فصل فان الواجب لذاته
عالم بذاته لانه مجرد عن المادة وكل مجرد عن المادة ولواحقها
فهو عالم بذاته لان ذاته حاصلة عنده فيكون عالما بذاته
لان العلم هو حصول حقيقة الشئ مجردة عن المادة و
لواحقها عند المدرك فالباري تعالى عالم بذاته هداية
تعقل الشئ لذاته لا يقتضي التغاير بين العاقل والمعقول
لان العلم هو حضور حقيقة الشئ مجردة عند المدرك وهذا
اعم من حضور حقيقة الشئ المغايرة ولا يلزم من كذب
الاخص كذب الاعم ولان كل واحد من الناس يعقل

ذاته بذاته والا لكان له نفسان احدهما عاقلة والاخرى
معقولة هف فصل فان الواجب لذاته عالم
بالكليات لانه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد
عن المادة ولواحقها يجب ان يكون عالما بالكليات
اما الصغرى فقد مر ذكرها واما الكبرى فلان كل
مجرد يمكن بالامكان العام ان يعقل وكل ما يمكن
ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع كل واحد من
المعقولات لا محالة فيمكن ان يقارنه سائر المعقولات
في النفس فان الادراك والتعقل هو حضور صورة



المعقول في العقل مجردة عن المادة ولواحقها وكل ما يمكن
يقارنه يسابر المعقولات لذاته وكل ما يمكن للواجب لوجوده لذاته
بالامكان العام يجب وجوده له والا لكان له حالة منتظرة
هف فان قيل لو كان الباري تعالى عالما بالشيء لكان فاعلا
لتلك الصورة وقابلا لها وهو مح لان القابل هو الذي
يستعد للشيء والفاعل هو الذي يفعل الشيء والاول
غير الثاني فيلزم التركيب قلنا لم لا يجوز ان يكون الشيء
الواحد مستعدا للشيء التصوري ومفيدا له وهذا لان
معنى كونه مستعدا للشيء انه لا يمتنع لذاته ان يتصور

ومعنى

ومعنى كونه فاعلا انه متقدم بالعلية على ذلك التصور فلم
انهما متنافيان ومن اعتقد ان علم الباري بالاشياء نفس ذاته
اعتقد نفي العلم بالحقيقة وفيه نظر فصل في ان الواجب
لذاته عالم بالجزئيات المتغيرة على وجه كلي لانه يعلم
اسبابها علما تاما فوجب ان يكون عالما بها لان من يعلم
العلة وجب ان يعلم ما يلزم عنها والا لما كان عالما بها
لكن لا بد لكنها مع تغيرها والا لكان يدركها تارة انها
موجودة غير معدومة وتارة يدرك انها معدومة غير موجودة
فيكون لكل واحد منهما صورة عقلية على حدة وواحد



من الصور شيء لا يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير

الذات هف بل يدرك على وجه كلي كما علم الكسوف الجزئي

بعينه بانك تقول فيه انه كسوف يكون بعد حركة كذا من كذا

شمالا بصفة كذا وهكذا الحال في جميع العوارض الكلية

ما علمه جزئيا لان ما علمه لا يمنع الحمل على كثيرين وهذا العلم

الكلي غير كاف في العلم بوجود ذلك الكسوف في ذلك الوقت

ما لم ينضم اليه المشاهدة او التخيل وكما لم يكن الحاصل

في حق الشيء سوى ما ذكرنا لم يعلم الجزئيات الا على وجه

كلي فصل في ان الواجب مريد للاشياء وجواد

اما ارادته فلان كل ما هو معلوم عند المبدأ وهو خير غير مناف

لماهيته فانه بعض من ذات المبدأ وكماله المقتضي لفيضانه فذلك

الشيء مرضي له فهذا هو الارادة واما جوده فلان

الواجب لذاته اما يفعل لقصد وشوق الى كمال له او تفعل

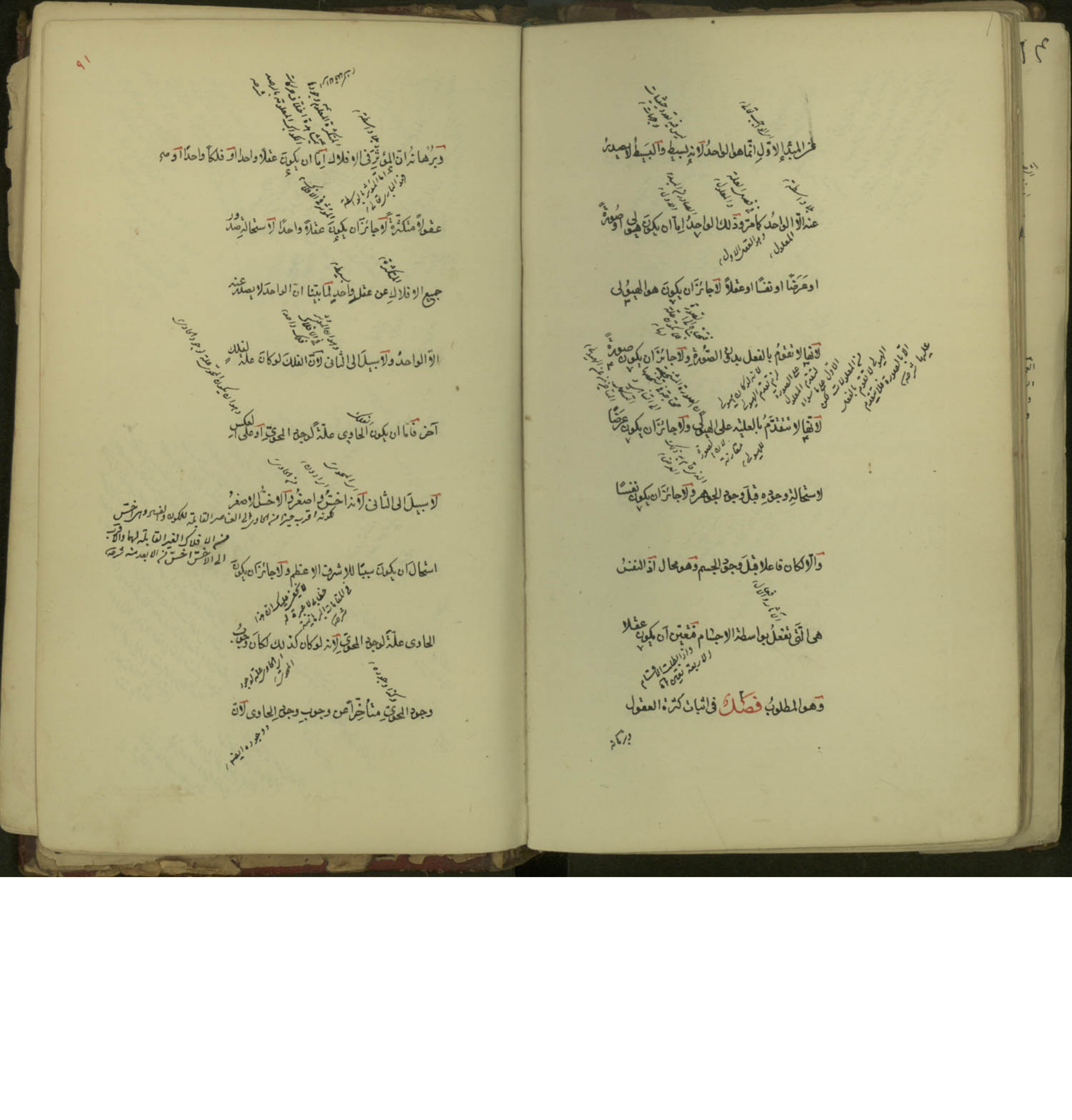
لانه نظام الخير في الوجود فيوجد الاشياء على ما ينبغي لا

لغرض وشوق فالاول لمح لما بيناه ان واجب الوجود ليس

له كمال منتظر والثاني حق فهو الجواد القسم الثالث في

الملائكة وهي العقول المجردة وتشتمل على اربعة فصول

فصل في اثبات العقل وبرهان انه الصادر



لمن المبدأ الاول انما هو الواحد لانه بسيط والبسيط لا يصدر

عنه الا الواحد كما مر وذلك الواحد اما ان يكون هيولى او صورة

او عرضا او نفسا او عقلا لا جائز ان يكون هو الهيولى

لانها لا تقوم بالفعل بدون الصورة ولا جائز ان يكون صورة

لانها لا تتقدم بالعلية على الهيولى ولا جائز ان يكون عرضا

لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر ولا جائز ان يكون نفسا

والا لكان فاعلا قبل وجود الجسم وهو محال اذ النفس

هي التي تفعل بواسطة الاجسام فتعين ان يكون عقلا

وهو المطلوب **فصل** في اثبات كثرة العقول

برهانه

وبرهانه ان المؤثر في الافلاك اما ان يكون عقلا واحدا او فلكا واحدا او جسما

عقولا متكثرة لا جائز ان يكون عقلا واحدا لاستحالة صدور

جميع الافلاك عن عقل واحد لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه

الا الواحد ولا سبيل الى الثاني لان الفلك لو كان علة لفلك

آخر فاما ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي او على العكس

لا سبيل الى الثاني لانه اخس واصغر والاخس الاصغر

استحال ان يكون سببا للاشرف الاعظم ولا جائز ان يكون

الحاوي علة لوجود المحوي لانه لو كان كذلك لكان وجوب

وجود المحوي متاخرا عن وجوب وجود الحاوي لان



ولكن ذلك لا يقتضي الخلاء لان الخلاء او يلزم من ذلك وانما
يلزم من وجود الحاوي وعدم المحوي وذلك غير ممكن

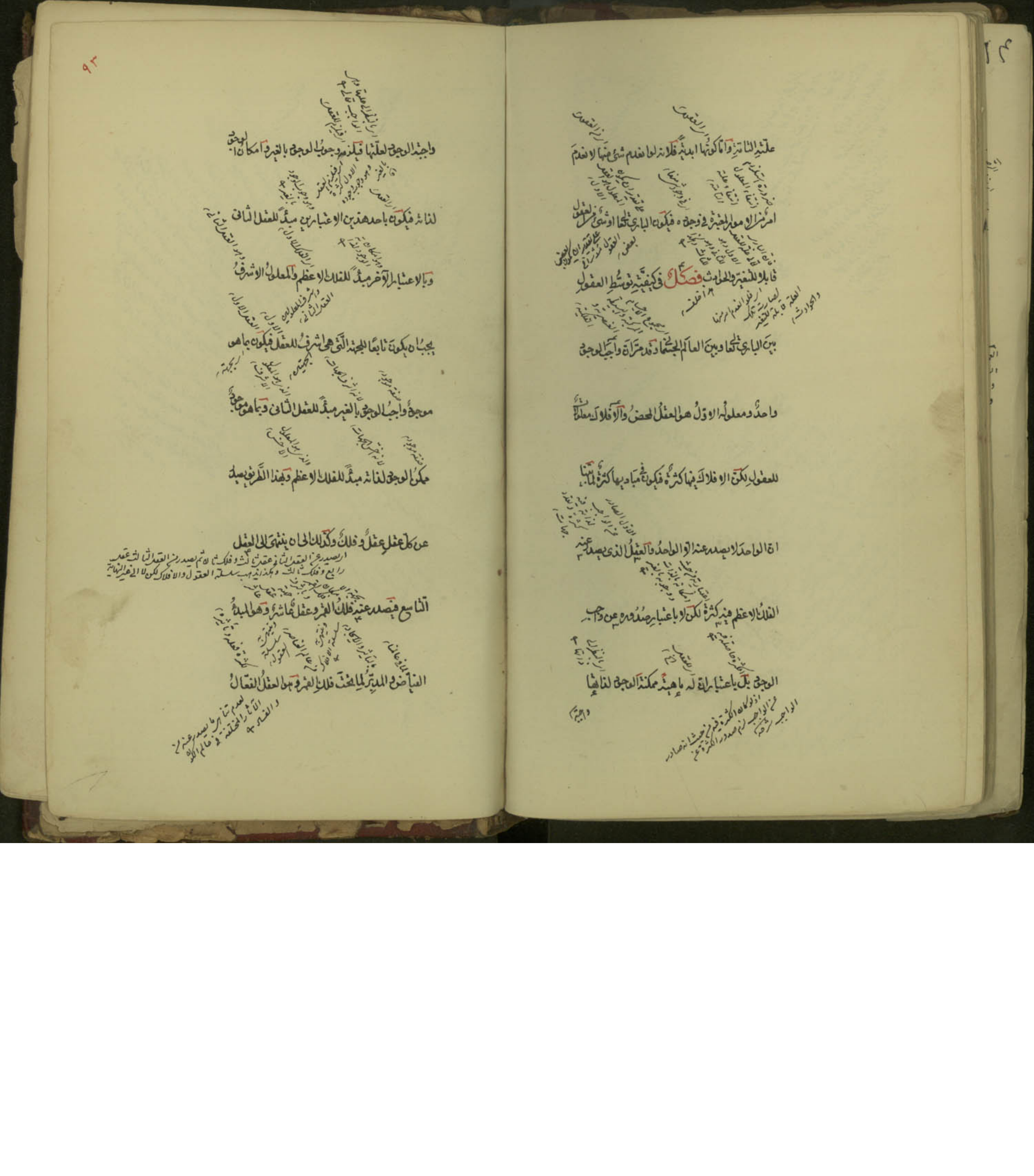
فصل في ازلية العقول وابديتها اما كونها ازلية

فلوجوه احدها ان واجب الوجود مستجمع لجملة ما لا بد منه في
تاثيره في معلوله والا لكان له حالة منتظرة هف والعقول
ايضا مستلزمة لجملة ما لا بد في تاثير بعضها في بعض لان كل
ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل والا لكان شيء منها
حادثا وكل حادث مسبوق بمادة فتكون هي مادية هف
ويلزم من هذا ازليتها لان المعلول يجب وجوده عند

وجوب وجود المعلول متأخر عن وجوب وجود العلة واذا كان
كذلك فعدم المحوي مع وجود الحاوي لو يكون ممتنعا لذاته والا
لكان وجوده معدلا متأخرا عنه وقد فرضناه متأخرا هف
واذا كان عدم المحوي مع وجود الحاوي ممكنا كان الخلاء
ممكنا لذاته فظهر ان المؤثر في الافلاك عقول متكثرة

هداية اجاب بان الحاوي وسببا للمحوي وهو العقل
الثاني معا مع ان السبب متقدم على المحوي والحاوي ليس
بمتقدم بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا يجب ان يكون متقدما

هداية وبان الحاوي والمحوي كل واحد منهما ممكن لذاته

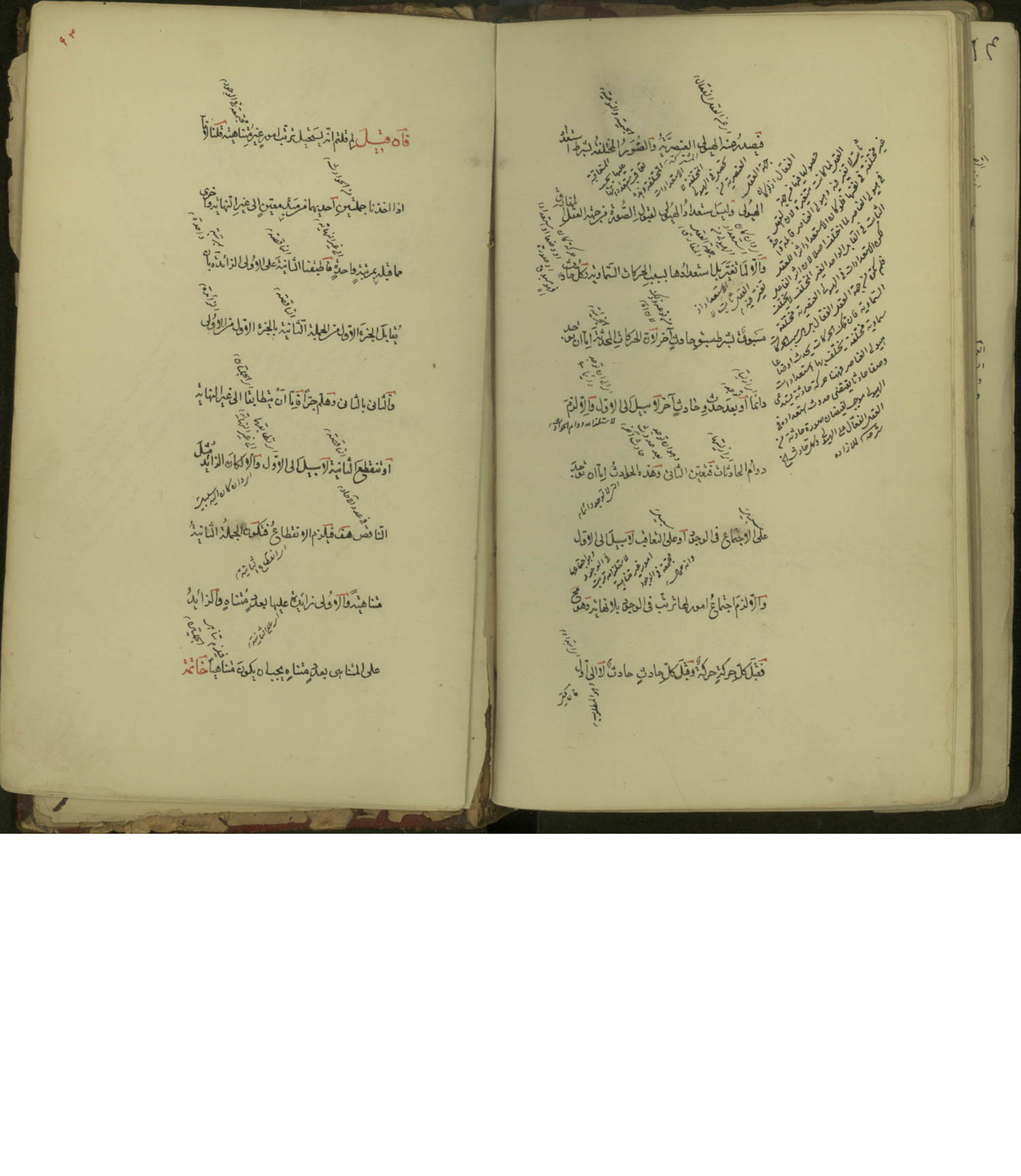


علته التامة واما كونها ابدية فلانه لو انعدم شيء منها لانعدم
امر من الامور المعتبرة في وجوده فيكون الباري تعالى او شيء من العقول
قابلا للتغير والحوادث **فصل** في كيفية توسط العقول
بين الباري تعالى وبين العالم الجسماني قد مر ان واجب الوجود
واحد ومعلوله الاول هو العقل المحض والافلاك معلولة
للعقول لكن الافلاك فيها كثرة فيكون في مباديها كثرة لما بينا
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والعقل الذي يصدر عنه
الفلك الاعظم فيه كثرة لكن لا باعتبار صدوره عن واجب
الوجود بل باعتبار ان له ماهية ممكنة الوجود لذاتها

واجبة الوجود لعلتها فيلزم وجوب الوجود بالغير وامكان الوجود
لذاته فيكون باحد هذين الاعتبارين مبدأ للعقل الثاني
وبالاعتبار الآخر مبدأ للفلك الاعظم والمعلول الاشرف
يجب ان يكون تابعا للجهة التي هي اشرف للعقل فيكون بما هو
موجود واجب الوجود بالغير مبدأ للعقل الثاني وبما هو موجود
ممكن الوجود لذاته مبدأ للفلك الاعظم وبهذا الطريق يصدر
عن كل عقل عقل وفلك وكذلك الى ان ينتهي الى العقل

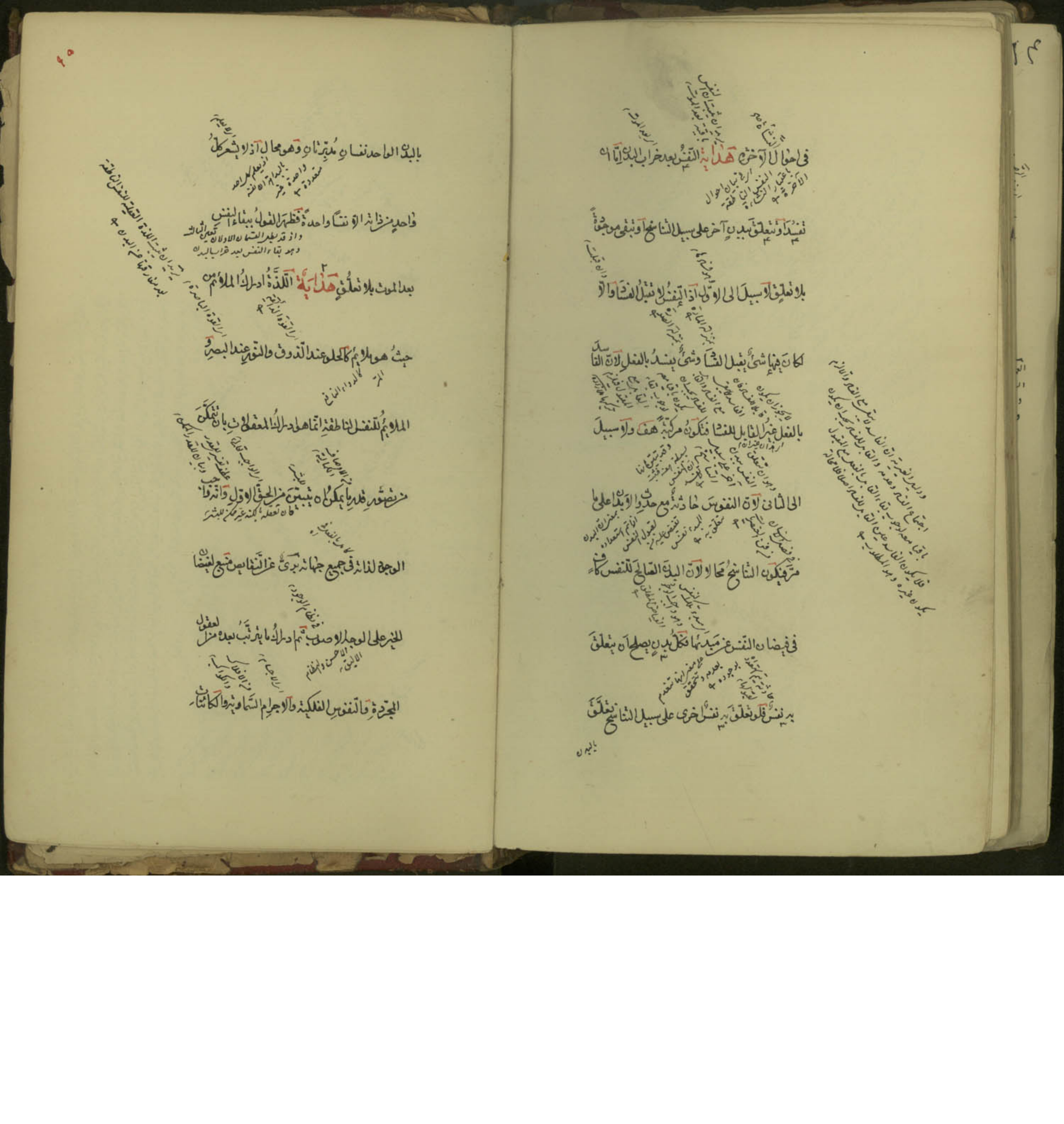
اي يصدر عن العقل الثاني عقل ثالث وفلك ثان ثم يصدر عن العقل الثالث عقل رابع وفلك ثالث وهكذا يذهب سلسلة العقول والافلاك لكن لا الى غير النهاية

التاسع فيصدر عنه فلك القمر وعقل عاشر وهو المبدأ
الفياض المدبر لما تحت فلك القمر وهو العقل الفعال



فيصير هذه الهيولى العنصرية والصور المختلفة بشرط استعداد
الهيولى وليس استعداد الهيولى لقبول الصورة من جهة العقل
والا لما تغير بل استعدادها بسبب الحركات السماوية وكل حادث
مسبوق بشرط مسبوق بحادث آخر لان الحركات الحادثة اما ان توجد
دائما او يعدم حادث وحادث آخر لا سبيل الى الاول والا لزم
دوام الحادثات فتعين الثاني وهذه الحوادث اما ان توجد
على الاجتماع في الوجود او على التعاقب لا سبيل الى الاول
والا لزم اجتماع امور لها ترتب في الوجود بلا نهاية وهو مح
فقبل كل حركة حركة وقبل كل حادث حادث لا الى اول

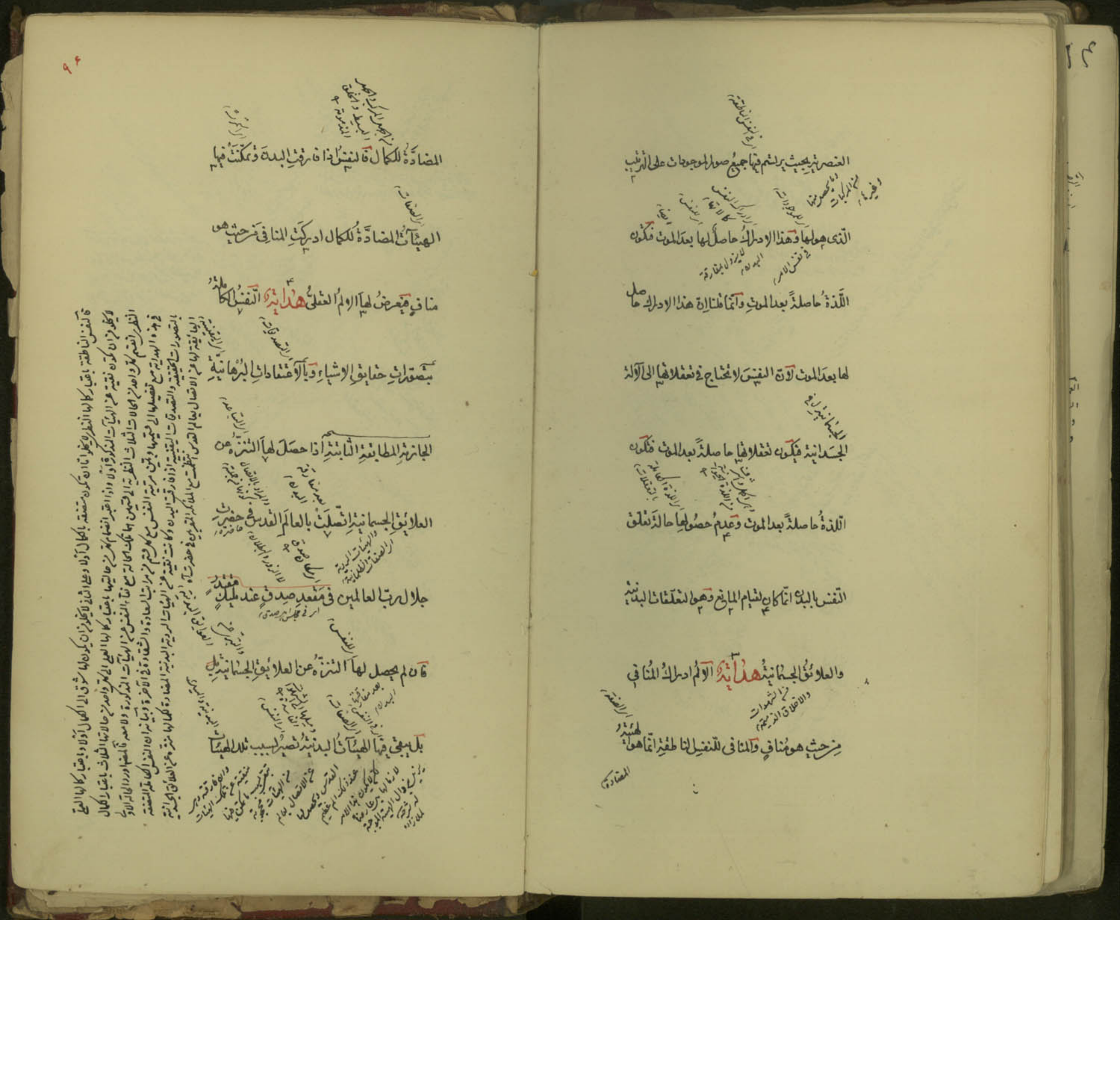
فان قيل لم قلتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية قلنا لانا
اذا اخذنا جملتين احديهما من مبدإ معين الى غير النهاية والاخرى
مما قبله بمرتبة واحدة فاطبقنا الثانية على الاولى الزائدة بان
نقابل الجزء الاول من الجملة الثانية بالجزء الاول من الاولى
والثاني بالثاني وهلم جرا فاما ان تتطابقا الى غير النهاية
او تنقطع الثانية لا سبيل الى الاول والا لكان الزائد مثل
الناقص هف فيلزم الانقطاع فتكون الجملة الثانية
متناهية والاولى زائدة عليها بعدد متناه والزائد
على المتناهي بعدد متناه يجب ان يكون متناهيا خاتمة



في احوال الآخرة هداية النفس بعد خراب البدن اما ان
تفسد او تتعلق ببدن آخر على سبيل التناسخ او تبقى موجودة
بلا تعلق لا سبيل الى الاول لان النفس لا تقبل الفساد والا
لكان فيها شيء يقبل الفساد وشيء يفسد بالفعل لان الفاسد
بالفعل غير القابل للفساد فتكون مركبة هف ولا سبيل
الى الثاني لان النفوس حادثة مع حدوث الابدان على ما
مر فيكون التناسخ محالا لان البدن الصالح للنفس كاف
في فيضان النفس عن مبدئها فكل بدن يصلح ان يتعلق
به نفس فلو تعلق به نفس اخرى على سبيل التناسخ تعلق

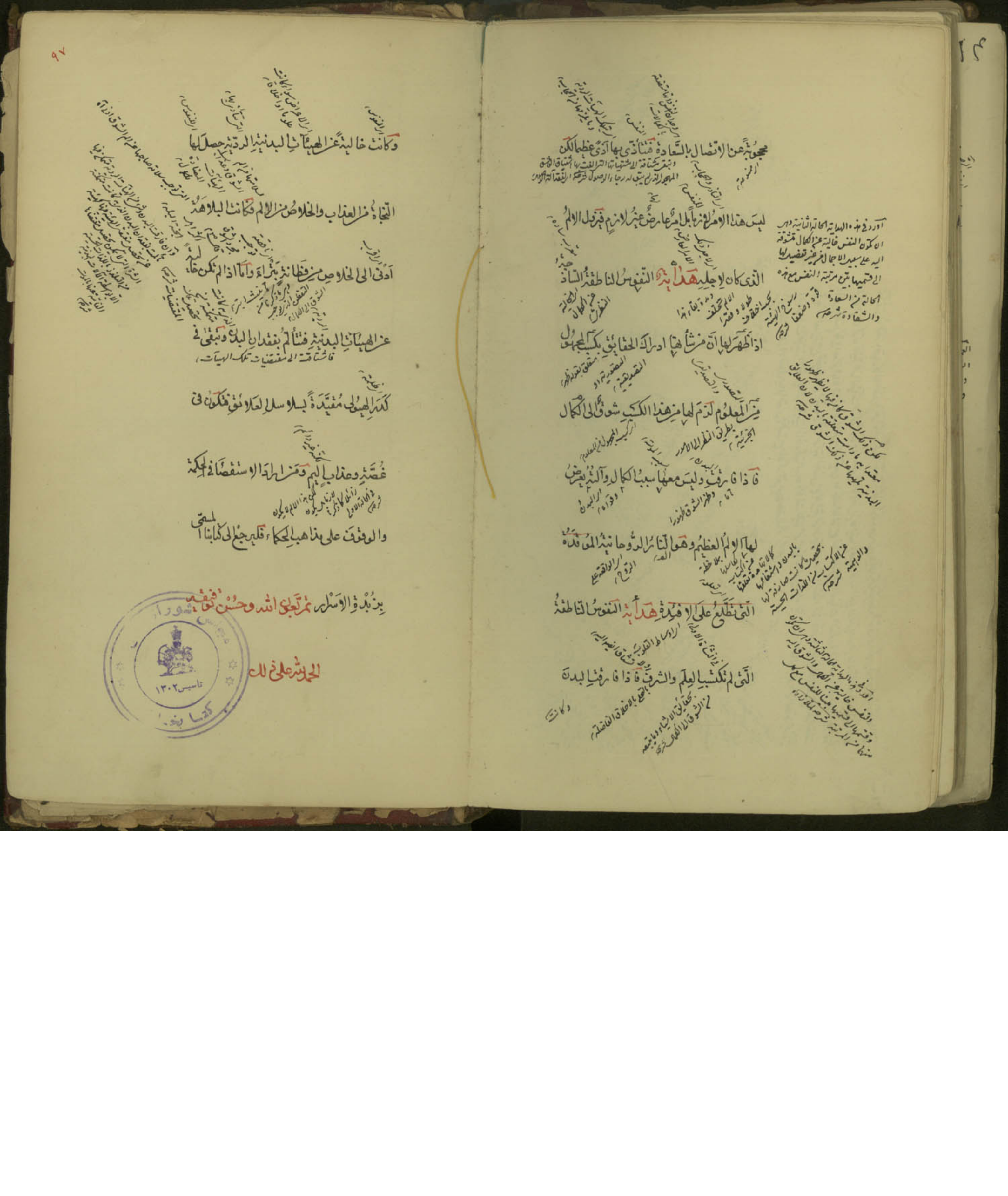
بالبدن

بالبدن الواحد نفسان مدبرتان وهو محال اذ لا يشعر كل
واحد من ذاته الا نفسا واحدة فظهر القول ببقاء النفس
بعد الموت بلا تعلق هداية اللذة ادراك الملائم من
حيث هو ملائم كالحلو عند الذوق والنور عند البصر و
الملائم للنفس الناطقة انما هو ادراك المعقولات بان تتمكن
من تصور ذلك ما يمكن ان يثبت من الحق الاول وانه واجب
الوجود لذاته في جميع جهاته بريء عن النقائص منبع لفيضان
الخير على الوجه الاصوب ثم ادراك ما يترتب بعده من العقول
المجردة والنفوس الفلكية والاجرام السماوية والكائنات



العنصرية بحيث يرتسم فيها جميع صور الموجودات على الترتيب
الذي هو لها فهذا الادراك حاصل لها بعد الموت فيكون
اللذة حاصلة بعد الموت وأما ان هذا الادراك حاصل
لها بعد الموت لأن النفس لا تحتاج في تعقلاتها الى الآلة
الجسدانية فيكون تعقلاتها حاصلة بعد الموت فيكون
اللذة حاصلة بعد الموت وعدم حصولها حال التعلق
النفس بالبدن انما كان لشاغل المانع وهو التعلقات البدنية
والعلائق الجسمانية هداية الالم ادراك المنافي
من حيث هو مناف والمنافي للنفس الناطقة انما هو

المضادة للكمال فان النفس اذا فارقت البدن وتمكنت فيها
الهيئات المضادة للكمال ادركت المنافي من حيث هو
مناف فيحصل لها الالم العقلي هداية النفس الكاملة
بتصورات حقائق الاشياء وبالاعتقادات البرهانية
الجازمة المطابقة الثابتة اذا حصل لها التنزه عن
العلائق الجسمانية اتصلت بالعالم القدسي في حظيرة
جلال رب العالمين في مقعد صدق عند مليك مقتدر
فان لم يحصل لها التنزه عن العلائق الجسمانية
بل بقي فيها الهيئات البدنية بسبب تلك الهيئات



محجوبة عن الاتصال بالسعادة فتتأذى بها أذى عظيما لكن
ليس هذا الامر لازما بل امر عارض غير لازم فيزول الالم
الذي كان لاجله هداية النفوس الناطقة الساذجة
اذا ظهر لها ان منشأها ادراك الحقائق بكسب المجهول
من المعلوم لزم لها من هذا الكسب شوق الى الكمال
فاذا فارقت وليس معها سبب الكمال والآلة يعرض
لها الالم العظيم وهو النار الروحانية الموقدة
التي تطلع على الافئدة هداية النفوس الناطقة
التي لم تكتسب العلم والشرف فاذا فارقت البدن

وكانت خالية عن الهيئات البدنية الردية حصل لها
النجاة من العذاب والخلاص من الالم فكانت البلاهة
ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء واما اذا لم تكن خالية
عن الهيئات البدنية فتتألم بفقدان البدن وتبقى في
فاشتاقت الى مقتضيات تلك الهيئات
كدر الهيولى مقيدة بسلاسل العلائق فتكون في
غصة وعذاب اليم ومن اراد الاستقصاء في الحكمة
والوقوف على مذاهب الحكماء فليرجع الى كتابنا المسمى
بزبدة الاسرار بعون الله تعالى وحسن توفيقه

الحمد لله على ذلك

